This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600086286Y

101) 47

600086266Y

101) 247

Evangelium des Matthäus.

Commentar

über das

Evangelium des Matthäus.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Dr. Joh. Carl Theod. Otto

in Jena.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1844.

101 j. 247

Vorwort der Herausgeber.

Die gelehrten Arbeiten unseres Baumgarten-Crusius sind seit langer Zeit tief in das wissenschaftliche Leben eingegangen. In allen ist er selbstständig und ebenso besonnen als voller Begeisterung. Wo er nur thätig war, da hat er Licht hineingetragen und Geist eingehaucht: Manches hat in ihm eine Epoche gefunden. Aber sein Wissen und Wirken erstreckte sich nicht nur über das gesammte Gebiet der Theologie, der er sein Leben geweiht: auch andere Wissenschaften, die Philosophie vornehmlich und Philologie, zog er mit Liebe herein in den Kreis seiner Bestrebungen. Ein ungeheures Feld des Wissens lag ausgebreitet vor ihm klar und bereit, wie es blos Wenigen zu Theil wird, eben den Auserwählten im Reiche der Geister. Weit über die Grenzen unseres Vaterlandes hinaus ist die Kunde von dem Scheiden dieses grossen Gelehrten mit Trauer vernommen worden.

Besonders glänzend und mächtig wirkte der Verewigte als akademischer Lehrer: diesem Berufe hatte

er sich, wie wir wissen, mit ganzer Seele hingegeben. Es lagen ihm zum Behufe seiner öffentlichen Vorträge sorgfältige Aufzeichnungen vor, die er, stets mit Berücksichtigung der neuesten Erscheinungen in Kirche und Wissenschaft, wiederholter Durchsicht und Ueberarbeitung zu unterwerfen pflegte. Doch band er sich auf dem Katheder nicht an den todten Buchstaben, sondern sprach da durchaus frei und lebendig.

Wahrlich zu bedauern wäre es gewesen, wenn jene Papiere mit der anderen Masse hinterlassener Manuscripte der Vernichtung und Vergessenheit ganz und gar hätten anheim fallen sollen. Vielmehr, und diese Stimmung hat sich bereits vielfach gezeigt, wird ihre Veröffentlichung mit inniger Freude und lebhaftem Beifall aufgenommen werden. Wenige nur dürften das Unternehmen misbilligen als nicht im Sinne des Dahingeschiedenen geschehen, der bekanntlich in dieser Hinsicht allzu bescheiden war, sofern er, wie alle grossen Geister, das Ideal vor Augen, nie vollkommen befriedigt wurde durch seine Schöpfungen. Selbstverläugnung ist immer dem wahren Verdienste eigen gewesen.

Auch in diesen hinterlassenen handschriftlichen Aufzeichnungen des edlen Meisters tritt seine Selbstständigkeit allseitig bedeutend und herrlich hervor: fast überall findet eigenthümliche Auffassung Statt, die, stets sinnig und geistvoll, im Einzelnen und Ganzen mannichfach fördert und weiter führt. Nicht nur dass

sein Blick sicher und gesund, sein Takt richtig und fein ist: er zeigt sich auch in ächter Art vorurtheilslos, weiss Wandelbares und Bleibendes zu scheiden. Alles ist von ihm reiflich durchgearbeitet im Geiste, sodass selbst das zuweilen nur hingestellte Resultat einer Untersuchung seine Bedeutung und Kraft hat. Zudem bestrebt er sich auch hier bedeutsame Kürze und inhaltsvolle Gedrungenheit anzuwenden, Vieles zu bezeichnen in wenigen und einfachen aber scharfen und kräftigen Grundzügen, doch immer dergestalt, dass Alle es tragen konnten, die da sassen zu seinen Füssen. Die Bedürfnisse dieser hatte er ja zunächst vor Augen.

Darnach muss denn dieser Theil des literarischen Nachlasses beurtheilt werden. Ist doch das in ihm Niedergelegte, abgesehen davon dass es ursprünglich keinesweges für den Druck gearbeitet war, nicht für Gelehrte von Fach bestimmt, sondern eben für solche die in die Wissenschaft eintreten wollen. Indessen lässt sich mit Zuversicht erwarten, dass selbst jene vielfältig sich des Gegebenen werden bedienen können, wie diess die kommende Zeit bezeugen wird.

Die Handschrift in den vorliegenden Heften ist nicht die deutlichste. Manches konnte eigentlich nicht gelesen, sondern nur in der Weise erschlossen werden, in welcher der ganze Gedanke aus dem Lesbaren erfasst worden war. Zumeist halfen aus der Verlegenheit gute Nachschriften, die zu Rathe gezogen wurden, damit so viel als möglich Geist und Wort gesichert und

behauptet werde. Die Arbeit war hie und da sehr mühevoll. Aber überhaupt wurden, natürlich blos in der Form, nur unbedeutende Aenderungen vorgenommen. — Was sonst noch zu sagen ist, werde da ausgesprochen, wo über das Einzelne Rechenschaft gegeben werden muss.

Möge denn das Studium dieser Schriften bei den Einen die Liebe einer schönen Lebensepoche auffrischen, bei den Anderen eine Bekanntschaft einleiten, die nur segensreich wirken kann!

Vorwort.

Vornehmlich auch die Vorlesungen unseres Baumgarten-Crusius über die drei ersten Evangelien geben ebenso ein herrliches Zeugniss von seiner innigen Liebe zu Christus und dessen Sache, als sie auf glänzende Weise das Eigenthümliche, den Scharfsinn und Geist ihres Urhebers beurkunden. Wohl sind sie des Meisters würdig, ein Erzeugniss ernster Gesinnung und reifen Studiums.

Das vom Verewigten für diese Vorlesungen selbst Niedergeschriebene, wie es uns vorliegt, ist doppelter Art: es stammt theils aus neuerer, theils aus älterer Zeit her. Der Commentar über das Evangelium des Matthäus und die Leidensgeschichte nach den Dreien ist im Sommersemester 1839, in welchem diese Vorträge zum vorletzten Male gehalten wurden, völlig neu bearbeitet; das Uebrige aber, das dem ersten Evangelium Vorausgeschickte sammt der Einleitung und dem Commentar zu den beiden anderen, ist etwas früher abgefasst worden. Hier besonders findet sich Vieles bald am Rande, bald zwischen den Zeilen später nachgetragen und gebessert. Dadurch trat denn allerdings mitunter Schwierigkeit ein hinsichtlich der Entzifferung des Gegebenen; aber meist half dem Herausgeber sein

eigenes vor vier Jahren ziemlich genau nachgeschrieben Collegienheft aus der Verlegenheit, oder es gaben ande im Wintersemester $18\frac{4}{4}\frac{1}{2}$ nachgeschriebene Hefte erwünsch Vermittelung. Die Evangelien des Markus und Luk sind mit Ausnahme wichtiger Stücke nicht mit derselb Ausführlichkeit wie das des Matthäus behandelt worde schon um deswillen nicht, weil sie bereits dort mannicl fache Berücksichtigung fanden. Noch ist zu bemerke dass aus leicht erkennbaren Gründen die synoptische Au legung der Leidensgeschichte, welche in den vorliegende hinterlassenen Papieren unmittelbar auf das erste Evang lium folgt, nach dem dritten ihre Stellung erhalten soll.

Ist unseres theuren Lehrers und väterlichen Freund Rede verhallt, doch lebt Er: sein heller und lautere Geist, der auch in diesem Werke sich offenbart, wir fortwirken zum Segen der Wissenschaft und Kirche.

Jena, am Reformationsfeste 1843.

Dr. Carl Otto.

Einleitung.

Mit der Auslegung der drei ersten Evangelien betreten wir ein weites, reiches Gebiet, welches das ganze Interesse unseres Geistes und Gemüths in Anspruch nimmt. Es ist das Gebiet, auf welchem unsere Zeit von Neuem und geflissentlicher als jemals eine reiche Saat von Zweifeln und Widerspruch ausgestreut hat, von denen die grosse Menge und die Feinde meinen, dass die Kirche und die Wissenschaft ihnen kaum mehr gewachsen sein werde. Wir wollen keinem dieser Zweifel hier ausweichen. Aber gewisser als Alles wird für uns aus der ernsten Beschäftigung mit diesen Schriften das hervorgehen, dass die Grundlage fest bleibt, die Person Christi, sein Wort und sein Geist, und dass selbst das, was man freier ansehen oder auf sich beruhen lassen kann, ein Zeugniss dafür ablegt, wie herrlich die evangelische Urgeschichte gewesen.

Zur Einleitung haben wir aus dem unendlich reichen Stoffe nur soviel hervorzuheben, als für die Auslegung zum Grunde gelegt werden zu müssen scheint.

Ueber die kanonischen Evangelien überhaupt.

Dasein und Anerkenntniss derselben.

Der Name εὐαγγέλιον hat seine ganze Bedeutung im Urchristenthum und in der Kirche nicht aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauche erhalten, in welchem er überdiess vor-

nehmlich Lohn oder Dank (Opfer) für gute Botschaft bedeutet, sondern aus der messianischen Sprache des Judenthums. Die „glückliche Botschaft", das εὐαγγέλιον (בְּשׂוֹרָה), hiess im Judenthum die Verkündigung vom Messias und seinem Reiche. So oft in prophetischen Stellen, in denen von einem Ausrufen, Verkündigen der neuen Zeit gesprochen wird: Jes. 40, 9. 52, 7. 60, 6; dazu Ps. 68, 11. Daher standen in der urchristlichen Sprache die Begriffe von εὐαγγέλιον und βασιλεία θεοῦ in wesentlichem Zusammenhange (Matth. 4, 23. Mark. 1, 14). Die frohe Kunde aber bezog sich nicht, wie im Judenthum, auf etwas Zukünftiges, sondern auf etwas Geschehenes und Vollzogenes: sie war eine Kunde, dass das Reich gekommen sei. Zunächst hatte sie es mit der Person Jesu zu thun: diese war ja der Ausgang und der Mittelpunkt des göttlichen Reichs. Darum werden die Namen εὐαγγέλιον und εὐαγγελίζεσθαι, und diess ist ihr zweiter Gebrauch, schon in der apostolischen Zeit vorzugsweise auf die Verkündigung, Darstellung von Person, Werk, Geschick Jesu bezogen (1 Kor. 15, 1 ff.). In diesem Sinne hatten die εὐαγγελισταί (AG. 21, 8. Eph. 4, 11) die Function, Prediger von der Geschichte Jesu zu sein. Ein dritter Gebrauch im N. T. endlich ist der weiteste: Lehre, Unterweisung von Christus und seiner Sache überhaupt (Matth. 11, 5. Gal. 1, 8. 2 Tim. 4, 5). Bei Paulus findet sich die sprachliche Eigenthümlichkeit, dass εὐαγγέλιον immer Act und Amt des Verkündigens, nicht Gegenstand desselben (κήρυγμα, λόγος) bedeutet. Jene zweite Bedeutung blieb in der ältesten Kirche Hauptbedeutung. Aber die Lebensgeschichte Jesu, welche verkündigt wurde, hatte einen engeren Umkreis: sie begriff blos sein öffentliches Leben, von der Taufe bis zur Auferstehung (AG. 1, 22. 10, 37). So wurde auch damals vieles Persönliche nicht als wesentlich betrachtet.

Bald gab es schriftliche Darstellungen vom Leben Jesu, welche nicht durch besondere Anlässe und Verhältnisse hervorgerufen zu werden brauchten. Sie waren ganz natürlich sowohl unter und für Juden, als auch wenn das Evangelium den Heiden verkündigt werden sollte und die Verkündigung nun von Solchen geschah, welche nicht Augenzeugen gewesen waren. Gar nicht historisch entschieden ist es, dass die apokryphischen Evangelien früher gewesen als die kanonischen und etwa diese nur durch jene veranlasst worden seien, um sie zu verdrängen. Vielmehr haben wahrscheinlich zu gleicher Zeit Viele (Luk. Prol., Cels. bei Orig. 2, 27 und dieser *hom.* 1. *in Luc.*), Berufene und Unberufene, Aufzeichnungen vom Leben Jesu gemacht. Nach der Zerstörung Jerusalem's scheint sich ihre Zahl vermehrt zu haben, theils weil mit dieser Zerstörung der Mittelpunkt der apostolischen Tradition vernichtet war und diese nicht mehr so zusammenhielt wie vorher, theils weil die Rückkehr Christi nicht mehr so nahe bevorstehend gedacht wurde und diese Erwartung überhaupt mehr und mehr schwand. Auch diese schriftlichen Darstellungen erhielten den Namen *εὐαγγέλια*, doch erst später. Justinus der Märtyrer (*Apol.* 1, 66) um die Mitte des zweiten Jahrhunderts hat ihn zuerst neben dem attischen *ἀπομνημονεύματα*.

Seitdem sich die Zahl authentischer Evangelien auf vier festgesetzt hatte, traten die übrigen immer mehr in die Parteien zurück. Am längsten erhielten sich, eben als Parteischriften, drei Apokryphen: das Evangelium der Hebräer (*κατ' Ἑβραίους*), welches wahrscheinlich in verschiedenen Formen (Evang. der Nazaräer oder des Petrus) vorhanden war und bis in das vierte Jahrhundert dauerte; dann das Gegenstück von diesem, das Evangelium der Aegyptier (*κατ' Αἰγυπτίους*: gnostisch), welches bis in das dritte Jahrhundert bestand; endlich das Evangelium des Marcion,

eine Ueberarbeitung des Lukas, im zweiten Jahrhundert. Die Bruchstücke und Notizen von allen diesen Apokryphen finden sich gesammelt in Joh. Alb. Fabricius *Codex apocryphus N. T.* Hamb. 1719 (Auszug in Rössler's *Biblioth. d. KVV.* 4, 348 ff.). Die vollständig übriggebliebenen sind alle weit späteren (judenchristlichen) Ursprungs und meist aus Parteien hervorgegangen. Sie sind herausgegeben von Thilo *Codex apocryphus N. T.* Tom. I. Lips. 1832. Vgl. dessen Prolegomena und Friedr. Jul. Arens *de evv. apocryphorum in canonicis usu historico, critico, exegetico.* Gotting. 1835. 4.

Sichere Zeugnisse für unsere kanonischen Evangelien in ihrer jetzigen Gestalt und zugleich für die Anerkenntniss dieser allein und als eines Ganzen haben wir erst seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Unter den früheren Spuren ihrer ausschliesslichen Anerkenntniss würden die bedeutendsten sein die bei Justinus Martyr und bei Tatianus. Es kommt Alles darauf an, wie man die Citate bei Justinus ansieht. Credner *Beitrr. zur Einleit. in d. bibl. Schriften* I. (Halle 1832) 92 ff. war am schärfsten dagegen, dass dieser aus unseren Evangelien geschöpft habe; er meint, Justinus habe ein apokryphisches Evangelium zum Grunde gelegt. Doch die kirchliche Ansicht vertheidigen vornehmlich Winer *Justinum M. evangeliis canon. usum fuisse ostenditur* (Lips. 1809. 4), in *Rosenmülleri all. Commentatt. theol.* 1, 1, 225 ss., und Bindemann *über die von Justin d. Märt. gebraucht. Evangg.* in *Ullmann's* u. *Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1842. 2, 355 ff. Es ist kaum zu verkennen, dass jener Kirchenvater als ἀπομνημονεύματα (τ. ἀποστόλων), mit welchem Ausdrucke er die schriftlichen Aufzeichnungen vom Leben Jesu zu bezeichnen pflegt, unsere kanonischen Evangelien gebraucht habe, immerhin mit freierem Texte und ein anderes (das der He-

bräer) daneben. Sein Schüler Tatianus aber verfasste διὰ τεσσάρων, was Eusebius *(hist. eccl. 4, 29)* als eine Harmonie aus den vier Evangelien (συνάφεια κ. συναγωγὴ τῶν εὐαγγελίων) annimmt. Diess bewiese denn vollständig für die Anerkenntniss unserer Evangelien, falls wirklich schon Tatianus seinem Evangelium jenen Titel gegeben hat und derselbe nicht vielleicht erst von der kirchlichen Meinung ihm beigelegt worden ist, dass es aus den Vier zusammengesetzt sei. Noch zur Zeit Theodoret's *(haer. fabb. 1, 20)* war diese Harmonie des Tatianus im Gebrauche. Vgl. Daniel *Tatian d. Apologet* (Halle 1837) 87 ff. Es liesse sich vermuthen, dass bereits sein Lehrer Justinus unter dem Namen der „Denkwürdigkeiten" eine Harmonie gehabt habe. Aber am Ende des zweiten Jahrhunderts ist die Anerkenntniss der vier kanonischen Evangelien als authentischer Schriften entschieden. Zeugen sind Irenäus, Bischof von Lugdunum aus der kleinasiatischen Schule, und Clemens von Alexandrien, welche besonders auch den Namen εὐαγγέλια in Gang brachten. Jener, *(adv. haeres. 3, 1)* hält die Vier ausdrücklich für die einzig ächten und vollkommen ausreichenden Geschichtsurkunden (Allegorieen von den Weltgegenden und von der Zusammensetzung der Cherubim, aus welcher die kirchliche Plastik die Figuration der Evangelisten nahm: Iren. l. c. 3, 11); über Clemens vgl. Euseb. l. c. 6, 14. Die Kirche legte schon im dritten Jahrhundert dem Apostel Johannes bei, dass er die drei ersten Evangelien zusammengestellt und das seinige als das pneumatische dazugegeben habe. Der Grund war, dass in den Gemeinen von Kleinasien, wo Johannes gewirkt, diese Evangelien zuerst gebraucht wurden. Herm. Olshausen *die Aechtheit der vier kanon. Evangg. aus der Gesch. der zwei ersten Jahrh. erwiesen.* Königsb. 1823.

Von da an geht in der Kirche die Anerkennung der vier Evangelien nebeneinander fort. Sie hiessen zusammen τὸ

εὐαγγέλιον; gegenüber stand ὁ ἀπόστολος, der die paulinischen und anderen Briefe in sich begriff. Aehnlich war im A. T. νόμος und προφῆται entgegengesetzt. In den häretischen Parteien hatte gewöhnlich ein Evangelium vor den übrigen den Vorrang, und es wurden wenigstens andere neben ihnen noch anerkannt. Der einzige Zweifel (selbst kritischer, nicht blos kirchlicher) an der Authentie dieser Evangelien wurde von den Manichäern erhoben in Afrika unter ihrem Bischofe Faustus (Augustin. *c. Faust.* 32, 2). Diese gebrauchten die Formel κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον u. s. w., unter der wir schon bei Irenäus die Evangelien aufgeführt finden, zur Begründung ihres Zweifels: sie fanden im κατά, welches sie „nach ihnen, ihrem Muster" oder „aus ihrer Schule" erklärten, eine Hindeutung der Kirche, dass diese Schriften doch nicht von jenen Männern verfasst worden seien. Man müsste dann annehmen, dass die ältesten kirchlichen Schriftsteller die Bedeutung genannter Formel nicht mehr gekannt hätten; denn bei ihnen bedeutet sie immer wirkliche Abfassung durch jene Männer. In dieser Ueberschrift liegt durchaus Nichts gegen die alte Anerkenntniss der vier Evangelien. Doch ist das κατὰ Ματθαῖον u. s. w. nicht schlechthin so viel als Ματθαίου. Der Grund dieser Formel liegt eben in der objectiven (abstracten) Bedeutung des Namens εὐαγγέλιον: die Geschichte oder Darstellung vom Leben Jesu, wie sie Matthäus u. s. w. gegeben hat. So hat die Aufschrift ἡ παλαιὰ διαθήκη κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα (= in der Form der LXX) allerdings etwas Aehnliches. Es ist sehr wahrscheinlich, dass jener kirchliche Sprachgebrauch den Formeln in der Ueberschrift der Apokryphen nachgebildet wurde: καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους. Erst der Deist Toland im *Amyntor* (1699) war wieder gegen die Aechtheit der Evangeliensammlung überhaupt. Dann richtete sich die moderne Kritik anfangs gegen die einzelnen

Schriften, zuletzt gegen alle, indem sie dabei von der Unwahrscheinlichkeit der evangelischen Geschichte ausging.

Die Stellung endlich, welche die Evangelien noch in unserem Kanon inne haben, ist die schon zur Zeit des Irenäus angenommene. Vgl. Euseb. *hist. eccl.* 3, 24. Sie hatte einen chronologischen Grund; man meinte, Matthäus sei der älteste Evangelist gewesen, Johannes der jüngste. In Handschriften der lateinischen Kirche wurden bisweilen Matthäus und Johannes zusammengestellt als Apostel schlechthin: man hatte die Bedeutung der Männer im Auge. Tertullianus (*c. Marc.* 4, 2) hat den Johannes als den Hauptapostel allen vorangestellt; und so gebrauchte man die Evangelien wahrscheinlich in Afrika. Wie auch immer über die Authentie und den Charakter der einzelnen Vier geurtheilt werde, und wann und wie ihre Zusammenstellung geschehen sei: sie sind gewiss mit viel Sinn und Geist zusammengestellt; sie geben ein Vollständiges, ein Ganzes aus verschiedenen Auffassungen und Charakteren.

Gegenseitiges Verhältniss der drei ersten Evangelien.

Das Verhältniss der Evangelien und zunächst der drei ersten zu einander war von jeher ein Gegenstand des Zweifels und der Frage. Bald zogen mehr die Verschiedenheiten unter ihnen, bald mehr die Uebereinstimmung die Aufmerksamkeit auf sich. Begreiflicherweise kamen früherhin mehr die Verschiedenheiten oder Widersprüche in Frage; für die Uebereinstimmung gab das mehr oder weniger roh und materiell gefasste Dogma von der Inspiration leichte Erklärung: nach diesem waren jene Schriften aus einem Quell, dem göttlichen Geiste, entsprungen. Ueber die Widersprüche im Allgemeinen haben Eusebius (*περὶ τῆς τῶν εὐαγ. διαφωνίας* — vgl. *Scriptt. vett. nova collectio ed. ab Ang. Majo.*

1, 1 ss.) und Augustinus *(de consensu evangelistarum libri* IV ed. Maurin. 3. 2, 1 ss.) gehandelt. Bei der Verschiedenheit kommt besonders das Verhältniss des vierten, johanneischen, Evangelium zu den drei ersten Evangelien in Betracht, bei der Uebereinstimmung das der drei ersten, welche gewöhnlich die synoptischen genannt werden, zu einander. Zur Bezeichnung dieser Uebereinstimmung erfanden die Alexandriner (Ammonius) besondere Zeichen, die den einzelnen Abschnitten (*κεφάλεια*) beigesetzt wurden. Dieses sind die *κάνονες*, welche auch Eusebius in die Codices der Evangelien einführte.

Aber diese Uebereinstimmung der drei ersten Evangelien ist von durchaus merkwürdiger Art. Diese Schriften sind sich zuvörderst in der ganzen Anlage gleich (dieses lag in der Idee des *εὐαγγέλιον*) und laufen einander in der allgemeinen Anordnung parallel, insbesondere gleichen sie sich darin, dass sie vornehmlich von der Wirksamkeit Jesu in Galiläa reden und nur von einer Reise nach Jerusalem. Johannes weicht hierin eben wesentlich ab. Dazu kommt, dass es auch eine Reihe von kürzeren und längeren Abschnitten (nach Griesbach 42) giebt, in denen alle drei und zwar oft gerade in den Hauptformeln der Sprache, besonders in den Reden Jesu, übereinstimmen. Ausserdem stimmen noch Matthäus und Lukas an ungefähr 14 Stellen, Matthäus und Markus an fast ebensovielen (ungefähr 12), Markus und Lukas an einigen (ungefähr 5) völlig überein. Unter ihnen hat Lukas überall das am meisten Eigenthümliche. Die Erklärung dieses Parallelismus hat die neuere deutsche Bibelkritik vielfach beschäftigt. Semler, Michaelis, Lessing, Herder und Eichhorn haben die Untersuchung vornehmlich eingeführt. — C. Gf. W. Theile *de trium priorum evangg. necessitudine.* Diss. I. Lips. 1825. J. D. Schlichthorst *über das Verhältniss der drei synopt. Evangg. zu einander*

im Allg. und über die Composit. u. den innern Charakter des Matth. insbesondere. Götting. 1835.

Die Frage hat tiefe Bedeutung; es handelt sich bei ihr um die Entstehung der Evangelien, ja um die geschichtliche Auctorität der evangelischen Geschichte. Wir bemerken hier nur Folgendes. Man konnte die Uebereinstimmung dieser Schriften unter einander aus der Abhängigkeit zweier unter ihnen von einer erklären, oder aus einer gemeinsamen Quelle für sie insgesammt.

Im ersten Falle wurde als Originalschriftsteller und als Quelle der beiden übrigen angenommen *Matthäus;* so besonders von Hug *(Einleit. in d. Schrr. d. N. T.* 2, §. 30 ff.). Storr *(de fonte evangg. Matth. et Luc.* Tubing. 1794. 4, in *Velthusen all. Commentt. theol.* 3, 140 ss.) hielt den *Markus* für den ältesten Evangelisten, aus welchem die zwei anderen geschöpft; dieselbe Ansicht haben neuerlich unabhängig von einander vorgetragen Chr. Hm. Weisse *(d. evang. Gesch. krit. u. phil. bearbeitet.* Leipz. 1838. Th. 1.) und Chr. Glo. Wilke *(d. Urevangelist oder exeg.-krit. Untersuchung des Verwandtsch.-Verhältnisses d. drei erst. Evangg.* Dresd. u. Leipz. 1838 — ihm folgt Bruno Bauer in s. *Kritik d. evang. Gesch.):* und in sofern hat sie einigen Schein, als das Evangelium des Markus die grösste historische Beglaubigung hat, auch als Werk des Petrus angesehen wurde. Endlich dachte sich Ant. Fr. Büsching *(d. vier Evangg. mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt.* Hamb. 1766) den *Lukas* als frühesten Evangelisten und als Quelle der beiden anderen. Aber auch die Meinung ist hervorgetreten, dass zwei die Quelle von dem dritten gewesen: doch dann ist die Uebereinstimmung jener beiden nicht erklärt. In dieser Weise macht Grotius *(ad Luc. I)* den *Matthäus* und *Markus* zu der Quelle des Lukas, Griesbach *(de Marci evang. toto e Matthaei et Lucae commentariis decerpto.* Jen.

1789 s., in *Opuscc. acad.* 2, 358 ss.), Paulus *(theol. exeget. Conservatorium.* Heidelb. 1822. Th. 1.), de Wette *(Lehrb. d. Einleit. in d. N. T.* §. 94) u. And. (z. B. Strauss in s. *Leben Jesu)* den *Matthäus* und *Lukas* zu der des Markus, endlich Vogel (in *Gabler's Journal für auserl. theol. Lit.* 1804. 1, 1) den *Markus* und *Lukas* zu der des Matthäus. Allen diesen Hypothesen steht entgegen: 1. die Unwahrscheinlichkeit, dass in jenen Zeiten solch' ein materielles Abschreiben vorliegender, überdiess gleichzeitiger, Urkunden Statt finden konnte; 2. die unleugbare grosse Selbstständigkeit (Originalität) der Einzelnen in Geist, Fassung und Darstellung; 3. eben die Beschaffenheit und Composition dieser Schriften. Denn keine jener Hypothesen erklärt die Uebereinstimmung unter denselben ganz. Es müssten immer für das, was zwei noch besonders mit einander gemeinsam haben, andere Quellen nachgesucht werden.

Zum Theil dieselben Schwierigkeiten hat die zweite Annahme, dass den drei Evangelien eine gemeinsame Quelle zum Grunde gelegen habe — wenn diese eine schriftliche gewesen sein soll. Lessing *(theol. Nachlass.* Verm. Schrr. 6, 45 ff.) besonders führte diese Hypothese ein: er meinte, das Evangelium der Hebräer sei diese gemeinschaftliche Quelle gewesen. Seit Eichhorn *(allgem. Biblioth.* V. 1794. 761 ff.), Marsh *(Anmerkk. u. Zusätze zu J. D. Michaelis Einl.* deutsch von Rosenmüller II. Götting. 1803. 170 ff.), Bertholdt *(Einl. in's N. T.* 3, 1205 ff.) u. And. wurde diese gemeinsame schriftliche Quelle mit dem Namen Urevangelium bezeichnet. In anderer Bedeutung wurde in der älteren kirchlichen Sprache das Wort *πρωτευαγγέλιον* gefasst *(Cod. apocr. N. T. ed. Thilo* 1, 159 ss.). Spuren einer solchen aramäisch abgefassten, frühzeitig griechisch übersetzten Schrift wollte man selbst Röm. 2, 16 und 1 Thess. 4, 15 finden. Und wenn Celsus bei Origen. 2, 27 den Chri-

sten vorwirft, sie veränderten die ursprüngliche evangelische Schrift, das Evangelium nach der Urschrift (μεταχαράττουσι τὸ εὐαγγέλιον ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς), so meint er kein Urevangelium, sondern nur die erste Art und Form, das Evangelium zu schreiben. Die Hypothese von einem schriftlichen Urevangelium hat viele Verwandtschaft mit der kirchlichen Sage vom apostolischen Symbolum, als einem von den Aposteln aufgesetzten Symbolum. Aber das eine ist so wenig historisch bewährt als das andere, und keines ist dem Sinne jener Zeiten angemessen, in denen die christliche Sache noch in Geist und Wort beruhte. Bei unseren Evangelien steigert sich das Unwahrscheinliche; man kann weder an sich, noch insbesondere bei der Selbstständigkeit dieser Schriftsteller, und wenn man noch dazu die beiden ersten Evangelien für Schriften apostolischer Verfasser hält, die Vorstellung fassen und ertragen von einem mechanischen Abschreiben einer Urkunde. Auch diese Hypothese erklärt nicht vollständig; es müssten auch bei ihr für das, was nicht alle *mit* einander gemein haben, andere mannichfache Quellen angenommen werden. Vgl. Hnr. Aug. Schott *(Tabelle) über die von Marsh u. Eichhorn aufgestellte Erklärung der Verwandtschaft der drei ersten Evangg.* Jena 1819., 4. Es wurde dieser Hypothese von ihren Vertheidigern noch besondere theologische und exegetische Bedeutung beigelegt: theologische von Eichhorn — Alles sei ausserwesentlich, was als nicht zum Urevangelium gehörig angesehen werden müsse und nicht Allen gemeinsam sei (aber der Zweifel hat sich oft gerade an diesen Theil der evangelischen Geschichte angeschlossen; auch würde es ein ganz äusserliches Merkmal der Zuverlässigkeit sein, dass etwas am frühesten oder im weitesten Kreise erzählt worden sei), exegetische von Bertholdt — Manches sei aus Uebersetzungsfehlern aus dem aramäischen Original zu erklären (doch diese Meinung

von Uebersetzungsfehlern ist längst als nichtig erkannt worden).

Diese Hypothese hat ihre Geltung und Bedeutung in unserer Zeit gänzlich verloren. Eine andere dagegen hat sich mit überwiegendem Ansehen erhoben, um das Verhältniss der Evangelien zu einander zu erklären, gewöhnlich die Traditionshypothese genannt. Allerdings haben die Untersuchungen über die homerischen Gesänge, welche längst vorher im Umlaufe waren, ehe sie niedergeschrieben wurden, auf diese Hypothese hingeleitet. Die ursprüngliche Verbreitung des Evangelium, auch als Lebensgeschichte Jesu, geschah natürlich mündlich, und diess gewiss längere Zeit hindurch. Der Orient ist ja das Land der Tradition. Es ist ferner nicht nur denkbar, sondern fast nothwendig anzunehmen, dass sich bei den Aposteljüngern sowohl der Umfang dieser Verkündigung, als selbst die Art und Form derselben, eben in der Tradition, in einer gewissen festen und stehenden Gestalt ausbildete, nach dem Muster der apostolischen Verkündigung (von Jerusalem aus); und noch natürlicher ist dieses, da die evangelische Verkündigung in die damalige Wortsprache, die griechische, übergebildet wurde, welche den einzelnen Verkündigern nicht immer geläufig sein mochte, in welcher sie also unselbstständig, abhängig waren. Endlich erhielt besonders in den Reden Jesu die Tradition schon früh ein stereotypes Gepräge, was sich leicht aus der besonderen Heiligkeit des Gegenstandes erklärt; auch trug gewiss bei die sententiöse Kürze und populäre Klarheit dieser Sprüche. Die drei ersten Evangelisten also haben wohl diese evangelische Tradition zum Grunde gelegt: und dieses ist um so weniger bedenklich anzunehmen, wenn wir das einzige der drei Evangelien, welches einen Apostelnamen führt, das des Matthäus, nicht für eigentlich apostolisch halten. Wie sie mehr oder weniger von jener Tradition aufnahmen, hatten sie mehr oder we-

niger Gemeinsames mit einander, indem sie natürlich daneben andere Quellen benutzten. Auch Johannes hat diese Tradition berücksichtigt. Doch schriftliche Urkunden haben wir neben der Tradition wohl nur bei Lukas anzunehmen, wenn er gleich im Prolog nicht ausdrücklich sagt, dass er solche benutzt, sondern nur, dass er sie, ihre Existenz und ihren Inhalt, gekannt habe. So mag vielleicht das Evangelium des Markus ihm nicht unbekannt gewesen sein. Ist diese Hypothese sonst die wahrscheinlichste, so könnte uns ein möglicher Missbrauch derselben nicht bestimmen, sie zu verlassen. Weisse meint, die mythische Auffassung von Strauss sei aus ihr entstanden. Allein die Grundlage der Evangelien bleibt die evangelische Sage; wie Mythisches in dieser, so konnte es ebensogut in der niedergeschriebenen vorhanden sein. — Diese Traditionshypothese, welche wir denn im Folgenden zum Grunde legen, an sie anknüpfend, was über die Einzelnen zu sagen, wurde schon von Herder *(vom Erlöser der Menschen nach uns. drei ersten Evangg.* 1796, und: *Regel der Zusammenstimm. uns. Evangg. aus ihrer Entsteh. u. Ordnung*, Anhang an: *Von Gottes Sohn der Welt Heiland.* 1797. Wke Bd. 11 u. 12) vorgetragen und von Schleiermacher *(Krit. Versuch über d. Schriften des Lukas.* Berl. 1817. Werke z. Theol. 2, 1 ff.) und vornehmlich von Gieseler *(hist. krit. Versuch über die Entsteh. und die frühesten Schicksale uns. schriftl. Evangg.* Leipz. 1818) ausgeführt.

Das Verhältniss der Evangelien zu einander hat zwei Arten sie zu bearbeiten und zu stellen hervorgerufen: die Evangelienharmonieen und die Synopsen. Jene haben mehr einen materiellen, theologischen, diese mehr einen formellen, hermeneutischen Zweck; jene suchen die Differenz zu überarbeiten, diese stellen die Uebereinstimmung heraus; jene geben den Text der Evangelien in einander verar-

beitet, diese setzen ihn neben einander. Die älteste Evangelienharmonie ist Tatian's *Diatessaron;* vielleicht sind schon Justin's *Denkwürdigheiten* hierher zu zählen. Ausserdem sind noch zwei alte Evangelienharmonieen vorhanden in lateinischer Sprache: die eine unter Tatian's Namen von Victor von Capua im 6. Jahrh. übersetzt; die andere unter dem Namen des Ammonius im 3. Jahrh., oft für die des Tatian gehalten: beide nicht von ihm. Jene wurde früh in's Deutsche übertragen: Heliand *poema Saxonicum seculi noni ed. J. A. Schmeller.* Monach., Stuttg. et Tub. 1830. 4. Oefter noch wurde freie Darstellung des Lebens Jesu nach den Evangelien versucht: Juvencus *histor. evang. l. IV. ed. Erh. Reusch.* Lips. 1710, Otfried *Krist, das ält. im 9. Jahrh. verfasste hochdeutsche Gedicht, krit. herausg. von E. G. Graff.* Königsb. 1831. 4. Die Protestanten liebten diese Evangelienharmonieen, um dem Inspirationsdogma gemäss die Verschiedenheiten auszugleichen. Hierher gehören vornehmlich die *Harmoniae evangeliorum* von Andr. Osiander (Basil. 1537. fol.), Mart. Chemnitius (3. Tom. Francof. 1593, 1603 u. 1626. 4), J. Calvin (Genev. 1553. fol.), J. Clericus (Amstel. 1699. fol.), J. Rhd. Rus (4 Voll. Jen. 1727—30); dazu J. Alb. Bengel *richt. Harmon. d. vier Evangg.* Tub. 1736, Ant. Fr. Büsching *die vier Evangg. mit ihren eigenen Worten zusammengesetzt.* Hamb. 1766, C. Gust. Küchler *vita Jesu Christi graece.* Lips. 1835. — Die synoptische Zusammenstellung der Evangelien rührt von Joh. Jac. Griesbach her: *synopsis evangg. Matth., Marci et Lucae una cum iis Joannis pericopis, quae histor. passion. et resurr. complectuntur.* Hal. 1776. — 4. Ausg. 1822. Sie ist bei den Einzelnen verschieden, je nachdem das eine oder das andere Evangelium zum Grunde gelegt wird und ihr Zweck mehr ein kritischer, historischer oder exegetischer ist. Hnr. Planck *Entw. einer neuen synopt. Zu-*

sammenstellung d. 3 erst. Evangg. nach Grmds. d. höhern Kritik. Götting. 1809, de Wette et Lücke *synopsis evangg. Matth., Marci et Lucae cum parallelis Johann. pericopis ex rec. Griesb.* Berol. (1818) 1842. 4 (wohl die beste Synopse), H. N. Clausen *quatuor evangg. tabulae synopticae juxta rationes temporis.* Havn. 1829, Mr. Rödiger *synopsis evangg. Matth., Marc. et Luc. c. Joann. pericopis parallelis.* Hal. (1829) 1839. Vgl. Joh. Geo. Sommer *synoptische Tafeln f. d. Kritik und Exegese der drei ersten Evangg.* Bonn 1842. 4. Aus der katholischen Kirche sind: Joh. Aloys Rotermundt *synopsis et harm. quatuor evangelistt.* Passav. 1834. Ders. *synops. quatuor evangelior.* ib. 1835. Jos. Gehringer *synopt. Zusammenstellung des griech. Textes der vier Evangg.* Tübing. 1842. 4. Indessen für die Auslegung ist die synoptische Weise nicht zu billigen; denn bei ihr wird der eigenthümliche Geist der einzelnen Schriftsteller und die Composition ihrer Werke weniger wahrnehmbar. Der kleine Vortheil der Abkürzung findet sich auch bei der anderen Methode, welche gestattet, in der Sache Vieles bei den Einzelnen aus dem Ersten vorauszusetzen.

Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte.

Sonst war es immer nur das Wunderbare in der evangelischen Geschichte, auf welches sich der Zweifel an ihr richtete; offener trat dieser erst im 18. Jahrh. (mit dem Deismus) hervor. An der Geschichtlichkeit der Person und des Lebens Jesu zweifelte selbst der kühnste Widerspruch früherhin nicht. Diejenigen, welche der Geschichte Jesu eine innerliche, geistig-sittliche Deutung gaben (so mehre Sekten besonders des 14. Jahrh.), leugneten jenes Geschichtliche keineswegs: sie hielten es nur für Nebensache, Ausserwesentliches. Der Zweifel an den Wundern wurde von den Dei-

sten so ausgeführt, dass man sie als Erdichtung oder (milder) als Missverständnisse ansah. Die natürliche Erklärung der Wunder geht von der Voraussetzung aus, das Ausserordentliche in den Evangelien sei auf gewöhnliche Begebenheiten zurückzuführen; sie tritt erst mehr gegen Ende des 18. Jahrh. durch die Rationalisten (Paulus) hervor. An die Stelle dieser Erklärung ist die mythische getreten: sie kam vom antiken Gebiete herüber auf das christliche. Die consequente Durchführung derselben geschah von Dav. Fr. Strauss: *das Leben Jesu krit. bearbeitet.* Tübing. 1835 f. 4. Aufl. 1840. 2 Bde. Er fasst sowohl gegen die natürlichen Deutungen des Rationalismus, als auch gegen die übernatürlichen Annahmen des Supernaturalismus die evangelische Geschichte auf als Mythus, fromme Sage in der ersten Christengemeine. Allein sein Werk hat drei Grundfehler: 1. Die Mythen sollen entstanden sein nur aus der Anwendung messianischer Bilder im Judenthum auf die Person Jesu. 2. Diese messianischen Bilder sind aus späteren jüdischen Schriften ohne Kritik zusammengestellt. 3. Die mythische Auffassung ist nicht blos auf die Wunder, sondern auf die gesammte Person und Geschichte Jesu angewendet worden. Mehr als freie Dichtung fasst das Wunderbare Chr. Hm. Weisse: *die ev. Gesch. krit. d. phil. bearbeitet.* Leipz. 1838. 2 Bde. Er scheidet historische und unhistorische Bestandtheile in der evangelischen Geschichte, so dass er die letzteren meist allegorisch deutet. In vernichtender Art tritt auf Bruno Bauer: *Kritik. d. ev. Gesch. d. Synoptiker.* Leipz. 1841 f. 3 Bde. Er fasst die evangeliche Geschichte auf als Resultat des Selbstbewusstseins, als dessen freie Schöpfung, als Erdichtung. Nicht aus prophetischen Vorbildern, sondern aus dem geistigen Zustande, den inneren Erlebnissen der Gemeine holt er die Elemente seiner Erklärung. Statt aber das historische Problem auf historischem Wege zu ver-

olgen, nimmt er philosophischen Anlauf, um es mit specula-ven Mitteln zu lösen: diess musste fehlschlagen. Vgl. die pologetische und namentlich auch mit Rücksicht auf jene Verke verfasste Schrift von Joh. Hn. Aug. Ebrard: issensch. *Kritik d. evang. Geschichte.* Frankf. a. M. 1842. *Bde.*

Die geschichtliche Grundlage der Person und Er-heinung Jesu Christi wird bezeugt: 1. durch den festen, eschichtlichen Glauben der christlichen Urzeit; die paulini-hen Schriften, ausser allem Zweifel gelegen, sind hierbei vor-ehmlich bedeutend: sie sind ganz gegründet auf den ge-hichtlichen Christus; 2. durch das Dasein des Christenthums, er christlichen Kirche: diese setzt eine bestimmte Persönlich-eit, That und Leben voraus. Aber dasselbe zeugt auch für as geistig Ausserordentliche in der Person und Ge-chichte Christi. Giebt es Mythen in der evangelischen Ge-chichte, so würden diese eben ein Zeugniss für jenes ab-eben: dieser Wunderkreis würde nicht entstanden sein ohne ine ausserordentliche Persönlichkeit, ihre Erscheinung und Ein-irkung, und ohne eine dadurch hervorgerufene Begeisterung.

Das Ausserordentliche in der evangelischen Ge-chichte ist demnach 1. in seinem allgemeinen Sinne anzu-rkennen, und das Mythische selbst würde dafür zeugen. 2. a das Christenthum eine neue Epoche in die Geschichte des enschengeschlechts hereingeführt hat, so müssen wir geneigt ein, in seiner Begleitung neue Kräfte, Wunderkräfte anzunehmen. Aber 3. dem geistigen Wunder des Christen-hums schon ist es angemessen, diese Wunderkräfte lediglich in geistiger Uebermacht zu finden. Was wir im Leben Jesu suchen, das ist das geistige Wunder, die Macht eines Geistes über die Geister. Das nur materielle, magische Wun-der hat bei einer idealen Ansicht etwas Störendes. 4. Es kann im Einzelnen und muss unentschieden gelassen wer-

den, auf welche Weise die Erzählung entstanden, die Sache geschehen sei. Um Jesu her und nach seiner Zeit erschien es den Seinen unmöglich, ihn anders vorzustellen und an ihn zu glauben, denn als eine ausserordentliche Erscheinung, eine Wundererscheinung. Natürlich wurde auf ihrem äusserlichen Standpunkte (anders Johannes, bei welchem sich ein grosser Fortschritt findet, indem er alles Wunder ideal behandelt) das Wunder nur äusserlich, materiell aufgefasst.

Das Evangelium des Matthäus.

Lebensgeschichte desselben.

Von der Person unseres ersten Evangelisten wissen wir nur das, was dieses Evangelium selbst sagt: 9, 9 und 10, 3. Sein Name erscheint auch in den Parallelen zur zweiten Stelle: Mark. 3, 18 und Luk. 6, 15; in denen zur ersten aber, die von seiner Berufung handelt, steht bei Mark. 2, 14 und Luk. 5, 27 ein anderer Name: Levi, Sohn des Alphäus. Doch es soll gewiss hier die Berufung Eines der Apostel erzählt werden, und wo diese bei Markus und Lukas neben einander genannt werden, steht ja auch der Name Matthäus. Es ist schon an sich unwahrscheinlich, dass eine Differenz Statt gefunden habe in dem Apostelnamen. Wir müssen daher annehmen, unser Evangelist habe (nach jüdischer Sitte) zwei Namen geführt oder den Namen geändert bei seinem Uebertritt zu Jesu.

Matthäus befand sich im τελώνιον am See von Genezaret bei Kapernaum, als ihn Jesus zum Apostel wählte. Er war τελώνης, *portitor*. Dieser Beruf war schon bei den Griechen (Casaubon. zu Theophrast 6), mehr noch bei den Juden verhasst, als Fremdendienst, gegen das Interesse des Volkes. Es war wohl nicht blos die Theilnahme an dem Zustande gerade der im Volke Gedrückten und Zurückgesetzten, was die Wahl Jesu auf einen Mann dieses Standes lenkte. Es lässt

sich eben bei diesen Leuten, in ihrer Absonderung und ihrem Geschäft, eine freiere, antijüdische Bildung vermuthen. Auch die Tradition, dass dieser Matthäus zuerst unter den Aposteln die Geschichte Jesu niedergeschrieben habe, passt für eine solche mehr weltliche Bildung und für das Lebensgeschäft des Mannes.

War Matthäus derselbe mit Levi, des Alphäus Sohn, so gehörte er in die mütterliche Verwandtschaft Jesu. Unter den Aposteln tritt er mit keiner Bedeutung hervor; im N. T. wird er noch einmal AG. 1, 13 beim Scheiden Jesu erwähnt. Die Sage der Kirche über ihn ist unsicher. Nach der kirchlichen Ausführung der Rede Matth. 28, 18 f. liess man die Apostel die Erde unter sich für ihre Wirksamkeit vertheilen. Dem Matthäus soll Aethiopien zugefallen sein. So berichten Rufinus *hist. eccl.* 1, 9 und Socrates *hist. eccl.* 1, 19. — Eusebius *hist. eccl.* 3, 24 sagt blos, derselbe sei ἐφ' ἑτέρους gegangen. Vgl. Thilo *ad Acta Thom.* (Lips. 1823) 87 s. Nach der Tradition bei Clemens Alexandr. *paedag.* 2, 1 übte er strenge Askesis; überhaupt dachte man sich ihn im strengen Judenchristenthum.

Kirchliche Anerkennung und Charakter des Evangelium.

Das εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, gewöhnlich an die Spitze der kanonischen Evangelien gestellt, erscheint in seiner jetzigen Gestalt anerkannt seit Ende des zweiten Jahrhunderts. Frühere Zeugnisse sind nicht bestimmt und klar. Der Brief des Barnabas 4: *sicut scriptum est, multi vocati, pauci electi* — beweist, wenn er sich auch auf Matth. 20, 16 bezöge, doch Nichts für das ganze Evangelium in der jetzigen Gestalt. Aber seit Ende des zweiten Jahrhunderts (Irenäus, Clemens Alexandr.) wird dieses Evangelium, so wie wir es lesen, fortwährend als jenes Apostels

eigene Schrift angesehen; bis dahin reichen auch die ältesten Uebersetzungen.

Der Charakter dieses Evangelium besteht vornehmlich in der Zusammenstellung längerer Reden Jesu (5—7. 10. 13. 18. 23. 24. 25), und sowohl diese als auch die Verbindung der Reden mit den Ereignissen hat viel Sinniges. Fr. Köster *über die Composition d. Matthäus-Evang.* in *Pelt's theol. Mitarbeiten.* 1838. 1, 94 ff. Daneben hat man in ihm von Alters her einen vorzugsweise judenchristlichen Charakter erkannt. Dieser liegt aber blos in der Form der Schrift — der Form im weitern und im engern Sinne. Einestheils herrscht in diesem Evangelium der Weissagungsbeweis aus dem A. T. entschieden vor — auch die Formeln des Citirens haben viel Eigenthümliches; Manches wird erzählt, als sei es nur erfolgt für die Erfüllung der Weissagung (ἵνα, ὅπως πληρωθῇ: 1, 22. 2, 15. 17. 23. 4, 14. 8, 17), ja der ganzen Anordnung liegen prophetische Stellen zum Grunde: an gewissen Ruhepunkten findet sich ein Rückblick auf die messianischen Weissagungen (4, 14 ff. 8, 17. 12, 18 ff.). Anderntheils sind diesem Evangelium auch manche jüdische Ausdrücke eigenthümlich, besonders βασιλεία τῶν οὐρανῶν und συντέλεια τοῦ αἰῶνος. Aber im Geiste, Wesentlichen des Evangelium dürfen wir bei Matthäus nicht mehr Judaisirendes finden, als bei den Uebrigen (Johannes ausgenommen, welcher ganz eigenthümlich ist). Bei ihm ist durchaus keine Beschränkung der Sache Christi, sondern derselbe universale, weltdurchdringende Geist, dieselbe freie, religiöse Auffassung. Auch im Inhalte hat er dieselben Reden Jesu gegen das Judenthum.

Bestimmung und Ursprache.

Zweifelhaft war es, ob jene judenchristliche Form aus der Individualität des Verfassers zu erklären sei, oder

auf eine Bestimmung des Evangelium für Judenchristen und für Palästinenser hinweise. Das Zweite, angeblich als Tradition, wahrscheinlich aber nur aus jenem Charakter des Evangelium hergeleitet, galt als entschieden in der alten Kirche. Irenäus *adv. haeres.* 3, 1. Eusebius *hist. eccl.* 3, 24: *πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας — πατρίῳ γλώττῃ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον -- τούτοις*, ehe er aus Palästina gegangen. Hieronymus *catal.* 3 u. *comment. in Matth. praef.* Einige Neuere, vornehmlich Schott (*Isagoge in libros N. F.* 68), wollten dagegen aus gewissen Stellen gerade das Gegentheil, eine Bestimmung für Nichtpalästinenser, abnehmen: 1, 23: *ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον* — und 22, 23. 27, 15: Erklärung palästinensischer Sitten. Aber dergleichen gehörte zur griechischen Form der jüdischen Schriftsteller und findet sich auch bei den anderen Evangelisten. Wir glauben, dass Matthäus, wie überhaupt die Evangelisten, gar keinen so abgeschlossenen Kreis von Lesern vor Augen gehabt habe.

In jenem zu grell vorgestellten judenchristlichen Charakter *lag* es auch wohl, dass man eine Verwandtschaft dieses Evangelium mit dem der Hebräer fand. Die alte Kirche nahm sogar eine geschichtliche Verwandtschaft an: das Evangelium der Hebräer sei aus dem des Matthäus entstanden durch Erweiterung. So Epiphanius *haeres.* 29, 9: *ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθ. εὐαγγέλιον πληρέστατον*, vgl. 30, 3. Hieronymus *comment. in Matth.* 12, 13: *quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum.* Neuere, wie Lessing (*theol. Nachlass* 45 ff.), nehmen das Gegentheil an: das Evangelium des Matthäus sei aus jenem entstanden. Wir können über diese Aehnlichkeit nicht mehr urtheilen. Aber es hat sehr verschiedene Recensionen jenes Evangelium der Hebräer gegeben.

Doch noch eine andere Tradition der Kirche hängt mit diesem judenchristlichen Charakter des Matthäusevangelium zu-

sammen, wiewohl hier noch ein uraltes Zeugniss hinzukam. Durchaus nämlich behauptet die alte Kirche, dieses Evangelium sei ursprünglich nicht griechisch verfasst worden, sondern in der hebräischen d. h. in der palästinensischen Landessprache. Dafür spricht Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, ein Apostelschüler, bei Euseb. *hist. eccl.* 3, 39: *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο· ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Ferner Irenäus *adv. haer.* 3, 1. Origenes bei Euseb. l. c. 6, 25. Eusebius l. c. 3, 24. Hieronymus *comment. in Matth. praef.* Pantänus, der Stifter der alexandrinischen Schule, soll nach Euseb. l. c. 5, 10 sogar das Original bei den Christen in Indien gesehen und, wie Hieronymus *cat.* 36 erzählt, nach Alexandrien gebracht haben. Pamphilus, heisst es bei ebendems. l. c. 3, habe die hebräische Urschrift des Evangelium in Cäsarea niedergelegt. Nach dem Berichte des Epiphanius *haeres.* 30, 6 wurde der hebräische Matthäus bei den Juden zu Tiberias gefunden. Der Uebersetzer aber blieb unbekannt. Erst Theophylaktus im Anfange des 12. Jahrh. nennt als solchen den Evangelisten Johannes, blos aus dem Missverständniss der Tradition, nach welcher dieser die Evangelien revidirt und zusammengestellt hat.

Diese Meinung verliessen zuerst Erasmus (zu Matth. 8), dann Calvin, Flacius (*N. T. ex vers. D. Erasmi* 1 s.), überhaupt die Protestanten: jener aus *sprachlichen* Gründen, denn der Charakter der Diction in diesem Evangelium schien ihm nicht auf eine Uebersetzung hinzuführen, diese aus *dogmatischen* Gründen, weil ihnen sonst der griechische Text zur unsichern, gewöhnlichen Uebersetzung geworden wäre. Unter den Katholiken blieb die altkirchliche Meinung feststehend aus dem den Protestanten entgegengesetzten Interesse, den Schriftbeweisen soviel als möglich Anerkennung zu nehmen. Hug (*Einl. in d. Schrr. d. N. T.* 2, §. 8 ff.) zu-

erst ging von der gangbaren Meinung ab. Unter den neuern Protestanten blieb die Meinung getheilt. Die alte Annahme vertheidigten besonders Michaelis *(Einl.* 2, 997) und die Freunde des Urevangelium. Die neuesten Ausleger und Kritiker, Paulus *(exeg. Handb.* 1. 1, 36 f.), Fritzsche *(comment. in Matth.* p. XVIII ss.), de Wette *(Lehrb. d. hist. krit. Einl. in d. N. T.* §. 97), Credner *(Einl. in d. N. T.* 1. 1, 78 ff.), sind dafür, dass der griechische Text des Matthäusevangelium der Originaltext sei. Einige, besonders Guerike *(Beitrr. zur hist. krit. Einleit.* Halle 1828. 36 ff.) und Olshausen *(bibl. Comment.* 3. Aufl. 1, 11 f.), suchen zu vermitteln, aber, ausser jener kirchlichen Tradition, ohne Begründung; sie nehmen an, von dem Schriftsteller selbst seien zwei Ausgaben veranstaltet worden. Das Evangelium, wie es uns vorliegt, ist gewiss in griechischer Sprache verfasst worden. Denn 1. die Annahme eines hebräischen Originals führt zu keiner genauern Erklärung der Eigenthümlichkeit desselben. 2. Der ganze Ton der Sprache ist nicht hebraisirender als der in den übrigen historischen Büchern des N. T., und das angeblich Judenchristliche würde tiefer liegen als in der ursprünglich hebräischen Form. 3. Die oft wörtliche Uebereinstimmung mit den beiden anderen in den Erzählungen spricht für die griechische Abfassung. Auch ist nirgends in der späteren Kirche eine sichere Spur von einem Originale aufzufinden gewesen. Einige speciellere Gründe für die Abfassung in griechischer Sprache haben weniger Bedeutung. So führt man an, dass der Evangelist mehr oder minder genau nach der alexandrinischen Version des A. T. citire; doch diess konnte ja auch von dem Uebersetzer geschehen. Auch beruft man sich auf ein Wortspiel 6, 16: ἀφανίζουσι — φανῶσι; dieses aber ist gewiss nur zufällig oder es könnte gleichfalls dem Uebersetzer angehören, besonders wenn das Original etwas Aehnliches gehabt hätte.

Ort und Zeit der Abfassung.

Als Ort der Abfassung des Evangelium gilt in der kirchlichen Meinung Palästina.

Die Zeit der Abfassung lässt sich aus dem Evangelium selbst durchaus nicht bestimmen. Die alte Kirche hielt es wenigstens für das früheste. Clemens und Origenes bei Euseb. *hist. eccl.* 6, 14 u. 25. Irenäus *adv. haer.* 3, 1 sagt, es sei verfasst worden, während Paulus und Petrus zu Rom gepredigt hätten. Diese Sagen enthalten wahrscheinlich einen Schluss aus dem Leben des Matthäus, der noch vor seinem Weggange von Palästina das Evangelium verfasst haben soll und dessen Person sobald in der Geschichte verschwindet. In dem Evangelium selbst hat man gewöhnlich Spuren späterer Zeiten finden wollen. Allein diese sind zweifelhaft und beweisen nicht sicher. Man führt gewöhnlich an 27, 8. 28, 15: die Formel ἕως (μέχρι) τῆς σήμερον — 28, 19: ohne Grund ist hier eine spätere Form der Taufe gefunden worden. Nur 23, 35 würde dafür zeugen, dass das Evangelium um die Zeit der Zerstörung Jerusalem's abgefasst worden sei; allein gerade diese Stelle ist wahrscheinlich verfälscht und kritisch zweifelhaft. So, wie einige Neuere z. B. Strauss dieses Evangelium in der Zeit herabsetzen, ist es gewiss nicht zu stellen. Es fällt noch in die Zeit der lebendigen, apostolischen Tradition. Kap. 24 würde die jüdische Katastrophe gewiss bestimmter, historischer dargestellt worden sein, nicht in den allgemeinen, messianischen Bildern (es würde überhaupt Vieles anders im Evangelium gefasst worden sein), wenn der Schriftsteller sie selbst gesehen hätte.

Authentie.

Bisher sind wir der bis auf die neuere Zeit anerkannten Meinung der Kirche gefolgt, dass dieses Evangelium eine authentische Schrift des Apostels Matthäus sei; nur nah-

men, wie oben erwähnt, diess Viele mit der Modification an, dass das Evangelium in der uns vorliegenden Gestalt, der griechische Matthäus, vielleicht nicht vom Apostel stamme. Aber die Authentie und apostolische Bedeutung sprachen unter den kanonischen Evangelien vornehmlich diesem ab die Manichäer (Paulicianer), Anabaptisten, Deisten (Tindal). Hm. Heimart Cludius *Uransichten des Christenthums nebst Untersuch. über einige Bücher des N. T.* Altona 1808. In schneller Folge hat die neueste Zeit Bestreiter dieses Evangelium hervorgerufen: Dav. Schulz *Bemerkungen über den Verfasser des Evang. nach Matth.* als Beilage z. *Lehre vom heil. Abendm.* 1. Aufl. Leipz. 1824. 302 ff., Mor. Rödiger *symbolae quaedam ad N. T. evangg. potissimum pertinentes.* Hal. 1827, F. L. Sieffert *über den Ursprung des ersten kanon. Evang.* Königsb. 1832, Schleiermacher *über die Zeugnisse des Papias von uns. ersten beiden Evangg.* in *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1832. 4, 735 ff. (Werke z. Theol. 2, 361 ff.), Mtthi. Schneckenburger *über den Ursprung des ersten kanon. Evang.* Stuttg. 1834 (vgl. d. Gesammtrecension in Strauss *Charakteristiken und Kritiken.* Leipzig 1839. 235 ff.), de Wette *Einl. in d. N. T.* §. 98, Credner *Einl. in d. N. T.* 1. 1, 89 ff., Schott *über die Authentic. des kan. Evang. nach Matth. benannt*, herausgeg. von Danz. Leipz. 1837. Als Vertheidiger der Aechtheit sind aufgetreten: Theile in *Winer's* u. *Engelh. neuem krit. Journ.* 2, 181 ff. 346 ff., Heydenreich ebendas. 3, 129 ff. 385 ff., Guerike *Beitrr.* 33 ff., Kern *über den Ursprung des Evang. Matth.* in *Tübing. Zeitschr. für Theol.* 1834. II. 1835. II, Olshausen *apostolica evang. Matth. origo defenditur.* 3 Partt. Erlang. 1835—37. 4. — Vgl. Rud. Ern. Klener *recentiores de auth. ev. Matth. quaestiones recensentur et dijudicantur.* Gotting. 1832. 4.

Die Meisten sind bei der Beschaffenheit unseres Evangelium stehen geblieben. Wäre, meinen sie, der Verfasser ein Apostel, so hätte er 1. genauer, besonders chronologischer, lokaler und ausführlicher geschrieben. Er würde 2. nicht selbst Sagenhaftes (27, 52 f.) mit eingemischt haben. Auffallend sei 3. bei einem Apostel das unbedingte Anschliessen an die empfangene Tradition. Auch habe 4. die Person des Matthäus in seinem Evangelium doch hervortreten müssen. Doch diese Gründe können überwunden werden, wenn gleich ein Schein für sie bleibt. 1. Die Evangelisten waren, auch als Augenzeugen gedacht, nicht gewöhnliche Historiker und Chronologen, sondern sahen zunächst auf die Person und Sache Christi. 2. Was uns sagenhaft scheinen kann, brauchte es nicht für einen Apostel auf dem früheren Standpunkte zu sein. Auch könnte es ja Interpolationen in dieser Schrift geben. 3. Nimmt man an, dass sich unter den Aposteln eine gewisse Form der empfangenen Erzählung ausgebildet hatte, so war es nichts Sonderbares, dass selbst ein Apostel sich ihr anbequemte. Gerade angemessen ist es, dass 4. die Person des Apostels nicht hervortritt. Unerheblich sind die Meinungen, welche die Abfassung einer solchen Schrift und zwar in griechischer Sprache für nicht angemessen der Person des Matthäus hielten.

Aber wichtiger war ein historischer Zweifelsgrund, den Schleiermacher (a. O.) zuerst aufstellte, Credner (a. O. 90 f.) unter Anderen verfolgte, Schott aber (a. O. 95 ff.) mit Unrecht abwies. Er ist hergenommen aus dem oben (S. 22) erwähnten Zeugnisse des Papias (in einem Fragment bei Euseb. *hist. eccl.* 3, 39), welchem kritisch und historisch nichts entgegensteht. Dieses älteste Zeugniss, aus dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, beweist nicht nur Nichts für unser gegenwärtiges Evangelium des Matthäus, wofür es sonst gebraucht wurde, sondern es streitet sogar mit demselben. Pa-

pias sagt, Matthäus habe τὰ λόγια niedergeschrieben in hebräischer (aramäischer) Sprache. Die alte Deutung verstand dieses durchaus von dem ganzen Evangelium. Aber λόγια bedeutet nicht Geschichte, sondern nur, und auch bei Papias, Reden. Dessen Buch selbst hiess λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις. Das ἑρμηνεύειν (ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος) ist entweder von der Uebersetzung zu verstehen oder passender von der Ausführung zu einer vollständigen Geschichte. Papias meinte also kein Geschichtsbuch, also nicht unser Evangelium, sondern eine Grundlage desselben: eine Redesammlung Jesu. Und dafür passt es nun ganz, dass durch diese gerade unser Evangelium sich auszeichnet. Papias kann es in seiner jetzigen Form gar nicht gekannt haben, denn er hat (in einem anderen Fragment: *Reliquiae sacr. ed. Routh* 1, 9 vgl. 23 ss.) vom Tode des Verräthers Judas eine andere Tradition als Matth. 27, 5 erzählt wird. Wenn also auch die übrigen Gründe gegen die apostolische Authentie zu überwinden sind, so steht doch fest, dass das Evangelium des Matthäus in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht das Werk des Apostels Matthäus ist, wie es Papias kannte. Es ist vielmehr eine ἑρμηνεία der Schrift des Matthäus.

Das Resultat ist: 1. Wir besitzen eben in jener Grundlage, also im wesentlichen Inhalte des Evangelium, welcher ja in Reden Jesu besteht, eine authentische, apostolische Schrift. Und auch die Zusammenstellung der Reden zu grösseren Partieen, wie wir sie hier finden, scheint schon als zu charakteristisch in der Urschrift gewesen zu sein. 2. Die Ueberarbeitung, Ausführung ist nicht unangemessen und ungenau. Sie ist durchaus sinnvoll. 3. Im Historischen folgt das Evangelium ganz der apostolischen Tradition. Auch in der Uebertragung der Reden hat es sich nach ihr gerichtet. 4. Die Ueberarbeitung fällt nicht in weit nachapostolische Zeit.

5. Gewiss ist diese Ausarbeitung das Werk Eines Verfassers und griechisch verfasst. — So bestätigt sich auch hier, dass die freieste Kritik immer wieder zu einem versöhnenden Resultate hinführt.

Geschichte der Auslegung.

Die Auslegung hat drei Epochen. Sie begann als theologische, wurde dann philologische und ist jetzt philologisch-historische.

1. Theologisch-dogmatische (kirchliche) Auslegung.

Sie beginnt in der griechischen Kirche gegen die Mitte des 3. Jahrh. mit Origenes (aus der alexandrinischen Schule), dessen τόμοι aber erst mit Kap. 13 anfangen. Das Uebrige ist verloren gegangen. Davon giebt es eine altlateinische Uebersetzung: *Commentariorum series. Opp. ed. Lommatzsch.* T. 3—5. Berol. 1834 s. — Erst am Schlusse des 4. Jahrh. trat eine neue Auslegung des Matthäus hervor, die von Chrysostomus (aus der antiochenischen Schule). Er schrieb 91 Homilieen zum Matthäus und in ihm haben wir das Muster der griechischen Kirche. Das *opus imperfectum in Matthaeum* (54 Homil.), welches seinen Namen führt, gehört ihm nicht an, sondern ist in der lateinischen Kirche entstanden und dogmengeschichtlich wichtig. *Jo. Chrys. homiliae in Matth. ed. Frid. Field.* 3 Tom. Cantabr. 1839. — Später im 12. Jahrh. behandelte Theophylaktus, Erzbischof der Bulgaren, in einem Commentar zu den vier Evangelien u. s. w. auch das des Matthäus. *Opp. ed. de Rubeis.* Venet. 1754 ss. 4 Tom. Er ist mehr Sammler als gelehrter Forscher. — Dasselbe gilt vom Euthymius Zigabenus, einem Mönche in Constantinopel: *Comment. in IV evangg. ed. Chr. F. Matthaei.* Lips. 1792. 4 Tom.

Aus der lateinischen Kirche sind zu nennen Hila-

rius Pictaviensis (um die Mitte des 4. Jahrh.) *Comment. in evang. Matth. Opp. ed. Oberthür.* T. III. (Wirceb. 1785) p. 315 ss. Wie Origenes ist er nur theologisch-dogmatisch. — Mehr leistete (in grammatischer Hinsicht) zu Anfang des 5. Jahrh. Hieronymus *Comment. in Matth. Opp. ed. Vallarsi.* Tom. VII. P. I. Venet. 1766 ss. 4. — Wiederum aber blos das dogmatische Moment hebt hervor Augustinus *Quaestionn. evang. lib. II* und *Quaestionn.* 17 *in evang. sec. Matth. lib. I. Opp. ed. Bened.* Par. 1679 ss. Fol. T. III. P. II. Er blieb in der lateinischen Kirche Typus für die späteren Exegeten. — Beda Venerabilis (im 8. Jahrh.) *Commentar. in Matth. evang. lib. IV. Opp. ed. Colon.* 1647. T. V. — Thomas Aquinas (im 13. Jahrh.) *Comm. in evv. Matth. et Joann.* und *Catena aurea in IV evangg. Opp. ed. de Rubeis.* Venet. 1745 ss. T. XIV—XVI.

Diese alle haben viel Sinnvolles, doch ohne dass die geschichtliche Auslegung dadurch hätte gewinnen können.

2. Philologische Auslegung.

Sie trat ein seit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften. Hierher gehören vornehmlich Erasmus *Annotatt. in N. T.* Bas. 1516. Fol. Seine *Paraphrasen* sind philologisch bewährt und noch heute brauchbar. — Calvin *In harmoniam ex Matthaeo, Marco et Luca compos. comment. ed. Tholuck.* 2 Tom. Hal. 1833. — Theod. Beza *Annotatt. majores in N. T.* Genev. 1565. Fol. Er machte sich verdient um die neutestam. Kritik. — Hugo Grotius *Annotatt. in N. T.* (Par. 1644. Fol.) *ed. Windheim.* Erlang. 1755—57. 4. 2 Tom. Groning. 1826. 9 Tom. Er hat in sprachlicher und geschichtlicher Beziehung Ausgezeichnetes geleistet und verdient immer noch volle Berücksichtigung. — Aus seiner Schule ging hervor, was Joh. Jac. Wetstein in seiner Ausg. des N. T. (Tom. I. cont. *IV evangelia.* Amst. 1751. Fol.) zusammengestellt hat; er ent-

hält die Grundlage zur neuern freiern Erklärung. — Cp. A. Heumann *Erklär. d. N. T.* Hannov. 1750—63. 12 Bde. — Nicht unbrauchbar ist Gottfr. Olearius *Observatt. sacrae in evang. Matth.* Lips. 1713. 4. — Philologisch sehr ausführlich ist Jac. Elsner *Comment. crit.-philol. in evang. Matth. ed. Stosch.* Zwolliae 1769. 2 Tom. 4.

3. Historisch-philologische Auslegung.

Sie hebt an mit Paulus *Philolog.-krit. und histor. Komment. über d. N. T.* 1—3 Th. die drei ersten Evv. (1800) 2. Aufl. Lübeck 1804 f. Neue Bearbeitung unter dem Titel: *Exeget. Handbuch über die drei ersten Evv.* 3 Thle in 5 Bdn. 1830—33. Er zog zuerst das Historisch-Archäologische in den Kreis der Auslegung mit besonderer Rücksicht auf die Lebensgeschichte Jesu. Vgl. *d. Leben Jesu.* Heidelb. 1828. 2 Bde. — J. O. Thiess *Neuer krit. Comment. über d. N. T.* 1. 2. B. d. Evv. Halle 1804—6. — Ch. G. Kuinoel *Comment. in libb. histor. N. T.* Vol. I. Ev. Matth. (Lips. 1807). Ed. 4. 1838. Treulich benutzt er das alte Material, ist aber philologisch ungenau und ohne bestimmten theologischen Charakter: demnach schwankend in der Auffassung. — C. F. A. Fritzsche *Quatuor evangg. recensuit et cum commentariis perpetuis edidit.* T. I. Ev. Matth. Lips. 1826. Vornehmlich ist von Bedeutung seine philologische Akribie. — Entgegengesetzter Art ist Herm. Olshausen *Bibl. Comment. über d. Schr. des N. T.* 1. B. die drei ersten Evang. Königsb. (1830) 3. Aufl. 1837. In dieser Auslegung tritt das historische und philologische Moment gegen das theologisch-kirchliche zu sehr zurück. Sie ist verhüllend zu Gunsten der Apologie des Wunderbaren. — P. Aloys Gratz *Hist. krit. Comment. über d. Ev. Matth.* Tübing. 1821—23. 2 Bde. Der Verfasser ist Katholik; sein Commentar ist deshalb merkwürdig, weil das rationalistische Element in ihm aufgenommen ist. — Die weniger bedeutenden Auslegungen übergehend nennen wir noch: J.

Val. Henneberg *Phil. hist. u. krit. Comm. über d. Schrr. d. N. T.* 1. Th. d. Ev. Matth. Erfurt u. Gotha 1829. — H. A. W. Meyer *Krit. exeg. Komment. über d. N. T.* 1. Abth. d. Evv. des Matth., Mark. u. Luk. umfassend. Gött. 1832. — W. M. L. de Wette *Kurzgefasst. exeg. Handbuch zum N. T.* 1. Bds 1. Th.: Kurze Erklär. d. Ev. Matth. (1836) 2. Aufl. Leipz. 1838.

Glo. Chr. Storr *Diss. exeg. in librorum N. T. historic. aliquot loca.* Tubing. 1790. 91 u. 94. 3 Partt. 4. — Seb. Hnr. Möller *Neue Ansichten schwieriger Stellen aus den vier Evangg.* Gotha 1819.

Die wichtigsten praktischen Auslegungen:

Th. Wizenmann *Die Geschichte Jesu nach Matthäus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit*, mit einer Vorrede von *Kleuker*. Leipz. 1789. Ist noch nicht veraltet. — Leonh. Meister *Jesus von Naz. nach Matthäus.* Basel 1802. — Gottfr. Menken *Betrachtungen über d. Ev. Matth.* Bremen (1809) 1823. 2 Bde.

Auslegung.

Die kritische Frage, mit welcher man das Evangelium des Matthäus beginnt, kann jetzt als abgethan betrachtet werden. Sie betrifft die Aechtheit der beiden ersten Kapitel, welche nach der Mitte des 18. Jahrh. mannichfach bezweifelt wurde. Der Zweifel ging aus von dem Deisten William (*a free enquiry into the authenticity of the first and second chapters of St. Matthew's gospel.* Lond. [1771] 1790 — durch *Eichhorn's Biblioth. d. bibl. Lit.* 2, 918 ff. bekannt gemacht) und wurde fortgeführt von Stroth (*Eichhorn's Repertor. für bibl. u. morgenl. Lit.* 9, 99 ff.) und Hess (*Biblioth. d. heil. Gesch.* 1, 208 ff.). Als Vertheidiger zeichneten sich aus Griesbach (*epimetron ad Comment. crit. in Matth. II.* 47 ss.), Fritzsche (*comment. in Matth.* Excurs. III) und Gersdorf (*Beitrr. zur Sprachcharakteristik d. n. t. Schriften* 1, 33 ff.). J. G. Müller *über die Aechtheit d. zwei ersten Kapp. d. Evang. nach Matth.* Trier 1830. Dabei ist Vieles in einander gemischt worden. Es galt aber die Fragen: 1. Ob die zwei Kapitel zu unserem Evangelium später hinzugefügt worden seien? 2. Ob sie der Evangelist aus einer besonderen Schrift hergenommen habe? 3. Ob der etwaige Uebersetzer sie beigesetzt habe? Doch zum Evangelium des Matthäus haben beide Kapitel immer gehört. Dafür sind 1. die Zeugnisse aller Zeiten. Nur ebionitische Parteien (Epiph. *haer.* 30, 13) liessen die Genealogie

1, 1—17 weg, während andere sie als besondere Schrift gebrauchten. 2. Sie haben ganz denselben Charakter der Sprache und Art wie das Evangelium. 3. Die Stelle 4, 13 bezieht sich auf 2, 23. 4. Das 3. Kapitel müsste ohne die beiden ersten einen anderen Anfang haben.

Was aber den Inhalt dieser zwei ersten Kapitel (Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu) anlangt, so bemerken wir: 1. Diese Vorgeschichten gehören nicht zum eigentlichen εὐαγγέλιον (AG. 1, 22. 10, 37. 13, 24 f.). Deshalb sind sie auch stets von der Kirche sehr frei behandelt worden. 2. In ihrem ganzen Sinn und Umfang können sie nicht als historisch angesehen werden. Denn zuvörderst die Differenz mit denen des Lukas geht durch das Ganze. Dann haben sie durchgäng einen zu übernatürlichen, unmittelbar himmlischen Sinn. Sie sind aber endlich ganz in der Form altprophetischer Geschichte angelegt. Doch ist 3. das Geschichtliche dadurch nicht völlig ausgeschlossen. Vielmehr geht ein gemeinsamer, historischer Faden durch beide Urkunden hindurch; auch im Einzelnen ist es oft unwahrscheinlich, dass die Darstellung ohne historischen Anhalt und Ausgang gewesen sei. 4. Aber der Ursprung dieses nichthistorischen Theils des Evangelium ist nicht sowohl in Sagen, als in freiern, verherrlichenden, idealisirenden Darstellungen zu suchen (AG. 2, 11. 19, 6), in denen tiefere Ideen liegen. — Hier zeigt sich der grosse Unterschied zwischen den Evangelien des Matthäus und Lukas und den apokryphischen Evangelien der Kindheit Jesu (*Cod. apocr. N. T. ed. Thilo.* 1, §. 3 u. 7. p. 63 ss. u. 337 ss.): diese sind ganz anderen Geistes und stehen weit hinter der Erzählung des Matthäus und Lukas zurück. — 5. Daher ist weder die Entstehung derselben in Familiensagen oder Urkunden zu suchen (Storr, Paulus), noch die Grundlage in jüdisch-messianischen Bildern (Strauss), wofür das Wenigste passt.

Die Jugendgeschichte nun beginnt mit der Genealogie V. 1—17. Hier steht diese nicht blos im Stile der jüdischen Biographie (Josephus beginnt so s. *vita*), sondern sie ist dazu bestimmt, die messianische Bedingung, davidische Abstammung, nachzuweisen. Der Grund dieses Glaubens lag inne in der Weissagung des Nathan 2 Sam. 7, 12 ff., wovon die weitere Ausführung Ps. 132, 11 ff. ist. Bei Jeremias (30, 9) heisst der Messias geradezu David. Vgl. Zachar. 3, 8 und 6, 12 f. Sehr häufig findet sich bei Matthäus der Ausdruck *υἱὸς Δαβίδ*, doch kommt er auch bei Markus und Lukas vor, nie aber bei Johannes. Apoc. 22, 16 steht *ῥίζα Δαβίδ*. Paulus Röm. 1, 3 und 2 Tim. 2, 8: *ἐκ σπέρματος Δαβίδ*, so wie in der Rede Jesu Matth. 22, 41 mehr das Ideale hervorgehoben wird.

Die Genealogieen bei Matthäus und Lukas (3, 23—38) differiren in der Anlage: Matthäus hat sie in absteigender, Lukas in aufsteigender Ordnung, also jener mehr in jüdischer, dieser mehr in griechischer Art. 2. Vielleicht ist es auch nicht ohne Absicht, dass Lukas die Genealogie über Abraham hinaufführt (Christus Sohn des allgemeinen Menschenvaters); es liegt darin die paulinische, universalistische Idee, wie sie gerade diesem Evangelisten häufig zufliesst, dass die christliche Sache selbst über das israelitische Volk hinausgehe bis zum allgemeinen Vater der Menschen. 3. Die Genealogie bei Lukas ist weit umfassender, ausführlicher; Matthäus lässt viele Glieder aus (zwischen Joseph, dem Gatten der Maria, und Serubabel bei Luk. 17, bei Matth. 9 Glieder), um — mit jüdischer Kunst — Gleichförmigkeit derselben zu erreichen. Aber 4. bedeutender ist, dass fast alle Geschlechter zwischen David und Joseph, dem Gatten der Maria, bei Matthäus und Lukas verschieden sind. Nur Salathiel (Schealtiel) und sein Sohn Serubabel stehen in beiden Genealogieen, aber sie werden bei beiden verschieden von David abgeleitet.

Schon im 3. Jahrh. regte der palästinensische Bischof Julius Africanus die Frage über jene Differenz an in einem Briefe an Aristides (bei *Euseb. hist. eccl.* 1, 7. vgl. *Scriptt. vett. nov. collect. ed. ab Ang. Majo.* 1, 21 ss.); dann griff sie der Manichäer Faüstus auf (*Augustin. c. Faust.* 3, 1). Die jüngste Untersuchung ist die von Pet. Schleyer *über die von Matth. u. Luk. mitgetheilten Genealog. Jesu Christi*, in der *Tübing. theol. Quartalschrift* 1836. 3, 403 ff. u. 4, 539 ff. Die Ausgleichungsversuche werden wir bei Lukas erwähnen. Eine sichere Urkunde (vielleicht Familienurkunde) kann die Genealogie schon wegen jener Differenz mit Lukas nicht sein. Sie kann es auch nach den Verhältnissen nicht wohl sein. Schon früher im A. T. weichen die Genealogieen oft von einander ab und müssen also in Störung und Verwirrung gerathen sein, was sich aus den wechselnden Verhältnissen des Volkes erklärt. Und Julius Africanus berichtet, Herodes habe viele Stammregister (*ἀναγραφὰ τ. γενῶν*: Euseb. l. c.) wegen seines Hasses gegen die Vornehmen vernichtet. Doch blosse, willkührliche Compositionen sind gewiss beide Genealogieen nicht, sondern es sind nach Nachforschungen gemachte Versuche, das Geschlecht Jesu auf David zurückzuführen. Aber unentschieden müssen wir es lassen, ob die Familie Jesu schon eine Tradition für sich hatte von dort abzustammen, oder ob der Glaube an die Person Jesu als Messias erst auf diese Ableitung geführt habe. Uebrigens stehen diese Genealogieen nicht im Widerspruche mit der Erzählung hier V. 18. Die Sage trennte die bürgerliche und die höhere, ideale Auffassung der Person Jesu.

Die Aufschrift *βίβλος γενέσεως*, welche V. 1 giebt, ist der altalexandrinische Ausdruck für סֵפֶר תּוֹלְדוֹת (LXX Gen. 2, 4. 5, 1 — abwechselnd mit *αὗται αἱ γενέσεις*: 6, 9. 10, 1 u. o.). Also *βίβλος* ist Urkunde (es liegt demnach in dem Worte kein Beweis dafür, dass diese Genealo-

gie eine besondere Schrift gewesen), γένεσις aber nicht sowohl Abstammung (V. 18) als das Ganze der Geschlechter (γενεαί in V. 17 oder γενέσεις) — Geschlechtsregister. Gewiss bezieht sich diese Aufschrift nur auf die Genealogie, nicht auf das ganze Evangelium (Olearius) oder die zwei ersten Kapitel (Storr und Paulus) oder das ganze erste (Fritzsche). Der Name Ἰησοῦς Χριστός steht hier und V. 18 allein in dem Evangelium und zwar gleichbedeutend mit Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός (V. 16). Das Χριστός soll hier die Absicht, die Bedeutung der Genealogie ausdrücken: es ist also nicht blosser Name (nomen proprium), sondern messianische Bezeichnung. Die Alexandriner führten es ein als Uebertragung von מָשִׁיחַ (aramäisch מְשִׁיחָא, gräcisirt μεσσίας) — Ps. 2, 2. Dan. 9, 25 f.; nicht blos König, sondern König im alten, hohen Sinne, prophetisch geweiht. Υἱοῦ Ἀβραάμ ist nicht auf Ἰησοῦ zu beziehen, sondern auf Δαβίδ: „David's, welcher Abraham's Abkömmling war". Durch υἱοῦ Δαβίδ, υἱοῦ Ἀβραάμ soll der Mittelpunkt und der Ausgang der Genealogie bezeichnet werden.

Die Form nun, in welcher das Einzelne aufgeführt wird, besonders das wiederholte ἐγέννησε, ist ganz hebräisch. Die altisraelitischen Namen werden in der alexandrinischen Schreibart angegeben.

V. 2—6: Erste Reihe der Geschlechter. Von V. 3—6 stimmt die Genealogie überein mit Ruth 4, 19—22 u. 1 Chron. 2, 4—12 und bis V. 4 ist Alles gemäss der mosaischen Geschichte (Gen. 46, 12 u. 4 Mos. 1, 7). Nur eine Angabe findet sich hier (V. 5) allein: „Boas, Sohn der Rahab." Gewiss soll es die sein, welche Jos. 2, 1 ff. erwähnt wird, wenngleich sonst Ῥαάβ (auch Hebr. 11, 31. Jac. 2, 25) geschrieben. Es gab viele Sagen über sie. Aber auffallend ist hier (V. 3. 5. 6) das, in jüdischen Genealogieen

sonst ungewöhnliche, Hervortreten einiger Frauen: der Thamar (Gen. 38, 16), Rahab, Ruth, Bathseba (ἡ τοῦ Οὐρίου V. 6). Dass die Mehrzahl von ihnen in der Geschichte nicht sittlich rein erschien, hat hier gewiss keine Bedeutung (Wetstein, Paulus: weil auch die Geschichte Maria's Anstoss geben konnte); sie sind wohl blos als in der Geschichte genannte, überall bei den Juden berühmte Persönlichkeiten aufgeführt: schon die alte israelitische Geschichte liess diesen ihren sittlichen Charakter verschwinden gegen das, was sie für das israelitische Volk gewesen. — Βασιλεύς in V. 6 ist das gewöhnliche historische Beiwort des David; vielleicht aber steht es nicht ganz ohne Bedeutung. Für Σολομῶνα wurde vor Griesbach die Form Σολομῶντα gelesen, wie Joh. 10, 23 Σολομῶντος.

V. 7—11: Zweite Reihe der Geschlechter. Sie weicht etwas von 1 Chron. 3, 10—19 ab. Die 5 ersten Glieder (von Salomon bis Joram) sind historisch. Dann aber findet V. 9 eine Abkürzung Statt. Es sind zwischen Joram und Usia (Ὀζίας: 2 Chron. 26, 1; auch Asarja, Ἀζαρίας, genannt: 2 Kön. 14, 21. 1 Chron. 3, 12) ausgelassen Ahasja (Ὀχοζίας), Joas (Ἰωάς), Amazia (Ἀμασίας). Solche Auslassungen sind überhaupt nichts Ungewöhnliches (vgl. Esr. 7); zudem sollen ja nach V. 17 drei Reihen gleichzähliger Glieder gegeben werden. Bis Ende von V. 10 geht die Genealogie wieder historisch fort. V. 11 aber ist ein Glied übergangen. Josia's Sohn nämlich war Jojakim (daher hier oft eingeschoben: τὸν Ἰωακείμ· Ἰωακὶμ δὲ ἐγέννησε) und dessen Sohn war Jechonja. Ferner passt καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ nicht auf diesen, da er (1 Chron. 3, 16) nur einen Bruder, Zedekia, gehabt haben soll. Die Worte zu streichen (Kühnoel, Fritzsche) oder zu versetzen, sind wir nicht berechtigt. Demnach wird entweder hier eine andere Tradition befolgt, als in der Chronik vorliegt, oder Jechonja

wird mit Jojakim verwechselt, von welchem mehre Brüder (a. O. 3, 15) aufgeführt werden. Ἐπί dient zur Zeitbestimmung (Luk. 3, 2). Μετοικεσία (Umsiedelung: auch 2 Kön. 24, 16) ist ein milderes Wort für αἰχμαλωσία. Der Gen. Βαβυλῶνος — nach Babel, wie ὁδὸς ἐθνῶν 10, 5.

V. 12—16: Dritte Reihe der Geschlechter. Μετὰ τ. μετ. ist nicht gerade mit ἐγέννησε zu verbinden: es sollen blos die nach dem Exil hervorgetretenen Männer genannt werden. Ueber Serubabel, dem Judenfürsten nach dem Exil, findet sich im A. T. selbst eine Differenz. Sein Vater heisst wie hier Schealtiel bei Hagg. 1, 1 und Esr. 5, 2; allein 1 Chron. 3, 19 wird dessen Bruder Pedaja Vater Serubabel's genannt. Soll keine Verschiedenheit der Tradition Statt gehabt haben, so mag man hier ein Beispiel jener Leviratsehe (5 Mos. 25, 5 ff.) annehmen, nach welcher etwa Padaja's Kinder mit Schealtiel's Wittwe den Namen des Letzteren führten. Abiud (V. 13) ist wahrscheinlich derselbe mit Obadja (Ἀβδία), Serubabel's Enkel nach 1 Chron. 3, 21. Die folgenden Glieder bis auf Jacob, Joseph's Vater, sind uns völlig unbekannt. In den jüdischen Sagen von den ältesten Zeiten her (schon Celsus bei Orig. 1, 37 und im Talmud) wird als Jesu Vater genannt Panther, Panthera, פנדירא. Als historisch nehmen diesen Namen in die Genealogie Jesu auf Epiphanius *haer.* 78, 7 und Johannes Dam. *de orthod. fid.* 4, 15 — jener führt ihn an als Beinamen Jacob's, Joseph's Vater, dieser als Vorfahr Jesu. Es ist vielleicht eine jüdische Lästerung (πᾶν θηρᾶν). Vgl. Nitzsch in *Ullmann's u. Umbreit's theolog. Studien u. Kritik.* 1840. 1, 115 ff. V. 16 Schluss der Genealogie: „Gatte Maria's, von welcher Jesus geboren worden ist, welcher Christus heisst." Die Veränderung in der Form: nicht Ἰωσὴφ ἐγέννησε Ἰησοῦν, sondern ἐξ ἧς ἐγεννήθη — deutet, wie die ähnliche Wendung Luk. 3, 23 (ἐνο-

μίζετο), auf das Ereigniss hin, welches hier V. 18 folgt. *Γεννᾶσθαι* in der Bedeutung von *τίκτεσθαι* (V. 21). Der Ausdruck *Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός* soviel als *Ἰησ. Χρ.* in V. 1. Es findet nicht die nachtheilige Bedeutung Statt: *qui fertur* (27, 17), „den man ausgiebt für Christus" (Storr, Paulus, Kühnoel — indem sie glauben, die Genealogie rühre von ungläubigen Gliedern der Familie Jesu her). *Ὁ λεγόμ.* ist sowohl für Namen (9, 9. 26, 36. 27, 33 = *ὁ καλούμ.* AG. 1, 23) als für Beinamen (26, 3) im Gebrauche: „bekannt darunter."

V. 17. *Πᾶσαι* nicht absolut zu nehmen; es begreift in sich alle hier aufgeführten *γενεαί* (= *γενέσεις*). Die Gleichmässigkeit der Abtheilungen in der Genealogie gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Orients. Die künstliche Form hat vornehmlich die Absicht, die Urkunden in der Tradition fester zu machen und vor Verfälschungen zu behüten. Dazu mag hier (*δεκατέσσαρες*) die Heiligkeit der Siebenzahl kommen. In allen 3 Reihen wird der mit gezählt, bis auf welchen jede derselben gehen soll: David, Jechonja, Jesus. In der 3. Reihe (sonst würde ihr ein Glied fehlen) wäre dann wiederum mit Jechonja zu beginnen.

V. 18. Uebergang zur Erzählung. *Γέννησις* (Zeugung, *generatio*) im text. rec., die neuere Kritik *γένεσις* (Abstammung, *origo*). Dieselbe Verschiedenheit findet sich auch Luk 1, 14. Die zweite Lesart, das Allgemeinere ausdrückend, ist hier wahrscheinlicher, weil *γέννησις* mehr an das *ἐγέννησε* im Vorigen erinnerte, welches der Schriftsteller ja von der Geburt Jesu fern halten musste. Anders steht 2, 1 das Pass. *γεννηθέντος*.

Die Erzählung V. 18—25 führt die Hauptpersonen sogleich ohne weitere Bezeichnung der Familienverhältnisse ein. Auch die übernatürliche Geburt Jesu wird bei Matthäus (anders Luk. 1, 26 ff.) schon vorausgesetzt. Jo-

seph verschwindet hier bald aus der Geschichte; bei Jesu Tod erscheint Maria verwaist (Joh. 19, 26). Er ist aber Gegenstand der kirchlichen Sage geworden; diese lässt ihm ein sehr hohes Alter erreichen und zweimal vermählt sein (Epiphan. *haer.* 78, 8), wahrscheinlich indem man die Brüder Jesu für Kinder erster Ehe gehalten. Es ist noch vorhanden eine apokryphische Geschichte Joseph's in arabischer Sprache (*Cod. apocr. N. T. ed. Thilo.* 1, §. 2. p. 1 ss.).

Μνηστεύεσθαι gebraucht auch Luk. 1, 27. 2, 5. Die Verbindung *μνηστευθείσης — εὑρέθη* ist Nachbildung althebräischer Construction. *Συνέρχεσθαι*, dem *παραλαμβάνεσθαι* (V. 20. 24) entsprechend: zum häuslichen Leben sich verbinden (anders 1 Kor. 7, 5). *Εὑρέθη* nicht = *ἦν* (Kühnoel), sondern in bürgerlicher Bedeutung = *deprehendi.* Es gehört nur zu *ἐν γαστρὶ ἔχουσα*, nicht zu *ἐκ πνεύματος ἁγίου.* Dieses ist blos Beisatz zu *ἐν γ. ἔχ.* und steht (als hebräische Abkürzung) für *καὶ τοῦτο (scilicet, nempe) ἐκ πν. ἁγ.*; es könnte durch ein Komma vom Vorigen getrennt werden. *Ἅγιον πνεῦμα*: Luk. 1, 35 abwechselnd mit *δύναμις ὑψίστου. Πνεῦμα* Kraft oder Wirksamkeit (*ἐκ* von ihm her, als Ursache: Joh. 3, 6. 1 Joh. 5, 4), natürlich ohne den Begriff von Persönlichkeit. *Ἅγιον* = *θεοῦ* (12, 28. 32), nicht heilig, in sittlicher Bedeutung, sondern überweltlich: „durch eine Gotteswirkung" — vielleicht mit Hindeutung auf den schaffenden, bildenden Gottesgeist: Gen. 1, 2. Ps. 104, 30. Paulus: „mit heiligem Sinne, Seelenreinheit", weder der Bedeutung des Worts, noch dem *ἐκ* angemessen, und mit auffallend schwankendem Begriffe. Zu dem Gedanken selbst bemerken wir nur, dass allein Matthäus und Lukas in diesen Vorreden zum *εὐαγγέλιον* die Geburt durch den heiligen Geist erwähnen. Bei Johannes und Paulus wird die Person Jesu vielmehr durch die Theilnahme an einem höhern, göttlichen Wesen geweiht (Joh. 1, 14.

Röm. 1, 3 f. 1 Tim. 3, 16). Aber der Gedanke ist 1. nicht aus fremden Mythen entstanden. Diese haben auf das Judenthum wohl nie Einfluss gehabt; die παρθενογενεια des Heidenthums war etwas anderes: das Loos, Göttersöhne zu sein (Augustin. *de civit. dei* 3, 4: „*Utile est civitatibus, ut se viri fortes ex dils genitos esse credant*"). Der Gedanke ist 2. nicht aus jüdisch-messianischen Vorstellungen entstanden. Ihnen liegt es fern, dass der Messias von einer Jungfrau werde geboren werden; spätere Sagen sind erst aus christlich-kirchlichen Anklängen entstanden. Und 3. die jesanianische Stelle V. 22 f. für sich hätte den Gedanken wohl nicht hervorgerufen; er ist derselben erst angebildet worden. Vielmehr ging diese Idee aus dem Gefühl der Herrlichkeit Jesu hervor. Wir haben hier eine freie, urchristliche Auffassung, in welcher entweder überhaupt das Leben Jesu vom Anbeginn göttlich geweiht, gehoben dargestellt, oder insbesondere das ausgesprochen werden sollte, dass der göttliche Geist, welchen sich Jesus für sein ganzes Leben *beigelegt* hatte und dessen Träger er war (3, 16), ihn selbst schon in das Leben eingeführt habe (τὸ γεννώμενον ἅγιον Luk. 1, 35). Das ἐκ πνεύματος ἁγίου war der geistigste Ausdruck dafür.

V. 19. Ἀνήρ steht wie V. 20 γυνή = νυμφίος, νύμφη (Gen. 29, 21. 5 Mos. 22, 24): *sponsus, sponsa.* Δίκαιος wohl nicht gerecht, wie in der gewöhnlichen Sprache (dann καί = καίπερ, ὅμως: V. 25), vielmehr in der weitern Bedeutung rechtschaffen, welches geradezu (Chrysost. χρηστός) für gütig stehen kann (2 Kor. 9, 9. 1 Joh. 1, 9). Παραδειγματίζειν (Lachmann δειγματίσαι) wie Hebr. 6, 6 = der Beschimpfung aussetzen. Vulg. *traducere.* Die Bedeutung des Satzes liegt im λάθρα: „nicht beschimpfen durch richterliche Verhandlung." Im Gesetz war die Todesstrafe ausgesprochen für Vergehungen dieser Art, wel-

che dem Ehebruche gleichstanden (5 Mos. 22, 23—27). Die alte mosaische Strenge bestand demnach nicht mehr im bürgerlichen Leben (Joh. 8, 5); zudem war ja den Juden das Recht genommen, Todesstrafe zu verhängen. Jetzt also nur Beschimpfung, wahrscheinlich durch die öffentliche Scheidung. Ἀπολύειν wie 5, 31 das Wort für Ehescheidung, hier von der Entlassung der Verlobten gesagt. Λάθρα = ohne Klage und Richterspruch.

V. 20. „Während er darauf sann" (ἐνθυμ. vgl. 9, 4), ἄγγ. — κατ' ὄναρ 2, 13. 20. Es ist nicht ohne Bedeutung, dass bei Nichtisraeliten blos vom ὄναρ (ohne ἄγγελος) die Rede ist: 2, 12. 27, 19. Traumoffenbarungen galten damals bei den Juden am Meisten. Joseph. *de bell. jud.* 1, 17. 2, 7. Wir können nicht bestimmen, wie viel oder wenig Eigentliches der Evangelist habe in die Darstellung legen wollen: sie hat ganz den altheiligen Charakter. — Joseph wird angeredet mit υἱὸς Δαβίδ (als Vocativ: 20, 30), entweder nur als Gottbegünstigter, oder als der, für welchen sich eine besondere Bestimmung, also Wunderbares, wohl geziemte. Φοβεῖσθαι hier = *vereri*, Scheu aus Scham. Das folg. τὴν γυναῖκά σου hängt nicht vom Verbum ab: „als solche aufnehmen" (Fritzsche, Meyer), sondern ist Apposition: „sie die es ist." Μαριάμ die hebräische Form (Mirjam) — selbst die Sprachform wird im heiligen Stile die alte — bei Matthäus hier nur und bei Lukas in den zwei ersten Kapiteln. In Volksreden kommt der Name vor 13, 55.

Die Gründe, welche Joseph bestimmen sollen, werden hergenommen 1. von der Reinheit, Heiligkeit der Sache, 2. von dem grossen Erfolge derselben.

Für τὸ γεννηθέν Luk. 1, 35 τὸ γεννώμενον. Durch das Neutrum erhält der Gegenstand mehr Geistigkeit.

V. 21. Die Ankündigung von der Bestimmung des Neugebornen wird in altisraelitischer Weise an den Namen

geknüpft, welchen er empfangen soll. Es liegt in diesen Worten 1. eine äussere Versicherung, dass es so kommen solle; 2. für den Namengebenden eine Prüfung des Glaubens an die Verheissung; 3. für den Namenführenden selbst eine fortwährende Erinnerung an seine hohe Bestimmung. „Du wirst ihn Jesus nennen, denn er wird sein Volk von ihren Sünden erretten.“ — Das Futurum hat allerdings imperative Bedeutung. Αὐτὸς γάρ — darum, weil. Ἰησοῦς wird hier nicht als Uebersetzung des gewöhnlich entsprechenden Jehoschua genommen, denn dann hat es passive Bedeutung: „dessen Heil Gott“, sondern als Uebersetzung des Jeschua, welches auch im A. T. (Esr. 2, 2. Neh. 7, 7) mit jenem abwechselt. Aehnlich Sir. 46, 1 von Josua: ἐγένετο κατὰ τὸ ὄνομα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐκλεκτῶν θεοῦ. Retten ist hier: von etwas befreien — „von den Sünden“. Σωτηρία verbunden mit Sündenvergebung auch Luk. 1, 71. Es ist der allgemeinste messianische Ausdruck. Sünden s. v. a. Schuld und Elend der Sünde; ein nur sittlicher Erfolg würde *hier* nicht passen. Wir haben aber den Ausdruck nicht blos auf das politische Elend des Volks zu beziehen, sondern auf die gesammte Noth desselben: von Altersher galt diese als Sündenstrafe.

V. 22 f.: Der Evangelist weist auf ein prophetisches Wort zurück, nicht der Engel (Chrysost., Paulus); wenigstens stände dann ἔσται, nicht γέγονε. Derselbe Zusatz zu fremden Worten findet sich 21, 4. vgl. 26, 56. Die Art des Citirens anlangend (γέγονεν, ἵνα), so legt der Evangelist die Bedeutung dieses Ereignisses nicht sowohl in das Wunderbare, als in die Erfüllung der Weissagung. Ὅλον begreift *in* sich die wunderbare Geburt und die Benennung. Das ἵνα ist gewiss vom Endzweck, nicht blos vom Erfolge zu verstehen, und πληρωθῆναι bedeutet ganz eigentlich als Weissagung erfüllt werden, nicht nur erfolgen.

Hier beginnen nun die oft so auffallenden Citate des Evangelisten aus dem A. T. Treffen sie nicht zu dem Sinne des Originals, so hat man dieses weder geradezu als Umdeutung, noch als Accommodation zu nehmen. Am wenigsten als das Zweite in Stellen, wie diese ist, in welcher Weier citirt wird und welche, soviel wir wissen, bei den Juden gar nicht für messianisch galt. Diese behandelten das A. T. nicht vom historischen Standpunkte aus, sondern mehr als eine heilige Spruchsammlung — durchaus aber voll tiefen und umfassenden Sinnes — und so konnte man in den einzelnen Stellen überall bedeutsame Ankündigungen finden. Aber der Messias war ja der Mittelpunkt aller jüdischen Meinungen. Surenhusen: *Βιβλος καταλλαγης, in qua conciliantur loci V. T. in N. allegati.* Amstel. 1713. 4. Döpke: *Hermeneutik der neutest. Schriftsteller.* Leipz. 1829. 1.

Τπὸ τοῦ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου ist die vollständigste Formel des Citirens; durch sie erhält die Stelle Glanz. Sonst gewöhnlich kürzer *ὑπὸ τοῦ προφ.* (2, 17), öfter *διὰ τοῦ προφ.* (4, 14). Hier: „von Gott vermittelst des Propheten.“ Die meisten Juden wendeten die göttliche Inspiration nur auf die Propheten an.

Nun V. 23 die berühmte Stelle Jes. 7, 14, welche, im Hauptworte *παρθένος* mit der alexandrinischen Version übereinstimmend, sonst — wenigstens im jetzigen Texte — *λήψεται* statt *ἕξει* und *καλέσεις* statt *καλέσουσι* hat; im Original „sie wird nennen,“ indem das Namengeben in alter Sitte den Frauen zukam (Gen. 4, 1. 25 u. o.). Zur Geschichte der Auslegung vgl. Gesenius und Hitzig z. d. St. im Jes., dazu Hengstenberg *Christologie des A. T.* 2, 45 ff. und Umbreit in *Theolog. Studien u. Kritik.* 1830. 4, 541 ff. Jene Ausleger stimmen darin überein, dass 1. dort nur von einem damals bevorstehenden Zeichen habe die Rede sein können; 2. עַלְמָה nicht Jungfrau (בְּתוּלָה), sondern Weib

von jugendlich reifem Alter, junge Frau bedeute (Symmachus νεᾶνις); 3. daher das Zeichen nicht in der Art der Geburt, sondern vielmehr in der Person des zu Gebärenden habe liegen müssen. Der Sinn des Originals mag sein: der König werde gestraft werden dadurch, dass der Retter des Volks erst spät hervortreten werde, seine Geburt sogar noch entfernt sei. „Man wird nennen" aus der Erfahrung, welche die Menschen von ihm machen werden. Zu Ἐμμανουήλ ist im jüdisch-griechischen Stile beigesetzt: ὅ ἐστι μεθερμην. (ohne μεθερμ. 27, 33. vgl. 46). „Gott mit uns" (Luk. 1, 28: ὁ κύρ. μετά σου) bedeutet hier den, an welchem sich Gottes Huld, Schutz gegen uns bewähren, offenbaren wird. Der Evangelist findet wenigstens auch in der Namengebung eine Weissagung, also bedeutete ihm Ἐμμανουήλ soviel als Ἰησοῦς.

V. 24. Διεγερθεὶς ἐποίησεν blos wie V. 13. f.: „sogleich nach dem Erwachen." Die Vollziehung des Befehls offenbart sich im παρέλαβε, οὐκ ἐγίνωσκε und ἐκάλεσε; denn die Engelstimme hatte von Joseph verlangt, er solle Maria zu sich aufnehmen, an die Heiligkeit des Ereignisses glauben und an die höhere Bestimmung des Neugebornen.

V. 25. Οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν ist auch in althebräischer Weise gesprochen: „er sah sie nicht als sein Weib an." Die Worte τὸν πρωτότοκον und ἕως οὗ sind seit dem vierten Jahrhundert in Frage, seitdem die Vorstellung von der beständigen Jungfrauschaft Maria's aufgekommen war: πρωτότοκος (Hieronym., Epiphan.) sei Zuerstgeborner überhaupt, ohne Gegensatz von Später-Nachgebornen; mit ἕως οὗ werde die spätere Zeit nicht unbedingt ausgeschlossen, sondern nur gesagt: bis dahin vorerst. Allein die Frage hat für uns weiter keine Bedeutung mehr, als in Hinsicht auf die Erörterung des Verwandtschaftsverhältnisses der sogenannten Brüder Jesu zu ihm.

Es folgen Kap. 2 drei dem Matthäus eigenthümliche Erzählungen: die von den Magiern (1—12), dem Kindermorde und der Flucht nach Aegypten (13—23). In freier Fassung gehören sie zu den sinnvollsten Stücken, selbst weit im Alterthume. Ebendarum vermögen wir auch nicht, hier die Grenze zwischen Geschichte und sinnvoller Darstellung genau zu bestimmen. Aber der Grund dieser Erzählungen ist zu fest gezeichnet, als dass wir sie für durchaus ungeschichtlich halten könnten. Nur die Ausführung und Zusammenstellung ist eben durch den Sinn, welchen sie in die Ereignisse legt, des Unhistorischen verdächtig. Etwas von diesem Sinne hat die alte Kirche schon gefunden, indem sie in den Magiern die Repräsentanten des Heidenthums fand, wie es sich zu Christus gewendet habe. Das Fest Ἐπιφανία (— εἶα) seit dem fünften Jahrh. war immer eine Gelegenheit, von dem Heidenthume und seiner Anerkenntniss des Evangelium zu sprechen. Das Ganze hat Weisse zuerst wohl richtig aufgefasst; denn dieses scheint der Sinn der drei Erzählungen zu sein: das Christenthum anerkannt unter den Heiden (in der Ferne) — gehasst von den Juden (in seiner nächsten Nähe — Apoc. 12, 1—6: das Kind soll getödtet werden) — flüchtig zu den Hellenisten (nach Aegypten), welche ja die ersten Vermittler zwischen dem Christenthum und Juden- und Heidenthume waren.

Bei der streng historischen Auffassung war das Verhältniss des Lukas zu diesen Erzählungen immer streitig. Die Darstellung Jesu im Tempel, Luk. 2, 22 ff., wurde gewöhnlich nach der Ankunft der Magier angenommen, weil Matth. 2, 1 von dieser wie von etwas spricht sogleich nach der Geburt und Luk. 2, 39 davon, dass die Eltern Jesu sogleich nach der Darstellung nach Galiläa gezogen seien. Dagegen schien es unwahrscheinlich, dass jene Darstellung erst nach der Flucht aus Aegypten erfolgt sei: und diese hängt doch

bei unserem Evangelisten so unmittelbar mit jener Ankunft der Magier zusammen. Aber gerade etwas Bedeutendes liegt darin, dass über die gewöhnlichsten Dinge im äusseren Leben Jesu die Tradition unsicher, schwankend war. Man hielt sich nur an die geistige Persönlichkeit Christi.

Die Erzählung von den Magiern wurde vielfach ausgeführt in der Kirche. Vgl. Crombach *primitiae gentium s. histor. trium magorum.* Colon. 1654. — Gust. Schwab *die Legende von den drei Königen.* Stuttg. 1822. — *Eusebii Emeseni oratio περὶ ἀστρονόμων, praemissa de magis et stella quaestione ed. Thilo.* Hal. 1835. 4.

V. 1 wird wieder die Geburt Jesu in Bethlehem vorausgesetzt — eine Spur historischen Hintergrundes der Erzählung. Doch V. 23 wieder: Jesus habe hinsichtlich seines bürgerlichen Lebens nach Nazaret gehört. Beides hat auch Lukas, wenigstens eigenthümlich gewendet, und zweifelhaft bleibt es, ob unser Evangelist jene Tradition gekannt habe. Gewiss aber scheint doch hieraus, dass die Tradition *Jesum* als beides zugleich gekannt habe, als Bethlehemiten und Nazarener. Blos aus der Stelle des Micha (V. 5 f.) entstand die Sage wohl nicht, weil vor dem Christenthum jene nicht gebraucht wurde, und in der davidischen Abstammung lag nicht nothwendig die Geburt in Bethlehem.

Βηθλεέμ — früher Ephratha geheissen (Gen. 48, 7) — mit dem Zusatze „in Juda" (Richt. 17, 7. 9), entgegen dem in Galiläa (im Stamme Sebulon: Jos. 19, 15). *Μάγοι* und *ἀπὸ ἀνατολῶν*, beides unbestimmt, vieldeutig. Der Orient war damals das Mutterland aller tieferen Weisheit: Magier (in der Sprache des Morgenlandes) oder Chaldäer (in der Sprache des Abendlandes) gelten als Verkündiger solch' tiefer, astrologischer Weisheit. Das *ἀπὸ ἀνατολῶν* gehört der Stellung nach zu *μάγοι*. *Ἀνατολαί* (8, 11. 24, 27) wird wie קֶדֶם am gewöhnlichsten von Arabien verstanden — diesem sind

auch die Geschenke V. 11 angemessen (Gen. 25, 6. Jes. 49, 28. Hiob 1, 3). Ausserdem heissen im A. T. so Persien (Jes. 9, 12) und Babylonien (Jes. 2, 6). Chrysostomus, Hieronymus und die spätere griechische Kirche dachte an Persien, wohl wegen des Magiernamens. Ziehende Magier („*magi, qui forte Athenis erant*") erwähnt Seneca *epist.* 58. Paulus und Andere verstehen Juden aus der Fremde (AG. 13, 6. 8); allein gewiss ist es hier die Hauptsache, dass es Heiden gewesen. Die Magier heissen oft ἱερεῖς und einige Aeltere verstanden hier Mithrapriester. Die Kirche aber findet in ihnen Könige — nach Jes. 49, 7. 60, 6. 12 ff. Ps. 72, 10. vgl. Tob. 13, 11 (schon Tertullian. *c. Marc.* 3, 13: doch nach Thilo am verbreitetsten erst im 5. Jahrh.); man stützte sich noch auf V. 12: χώραν αὐτῶν. Nach den dreifachen Geschenken sollen es drei gewesen sein, als Vertreter der verschiedenen Gegenden (von Persien, Chaldäa, Babylonien: im Abendlande seit Beda). — Λέγοντες, wie vorher ἐν ἡμέραις in hebräischer Art: „forschend sprachen sie so."

V. 2. Der Ausdruck βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων von Heiden auch 27, 11 gebraucht. Das γάρ weist auf τεχθείς hin: „Er muss geboren sein, denn" u. s. w. Die Worte ἐν τῇ ἀνατολῇ bedeuten gewiss nicht: „ihn im Aufgehen" (Fritzsche), sondern auf εἴδομεν bezogen (vgl. V. 9): „im Morgenlande;" in ihrer Heimath haben sie den Stern gesehen. Καὶ ἤλθομεν — weil sie gesehen, sind sie gekommen. Der Evangelist will ihre Ankunft offenbar nur dafür erfolgt sein lassen: προσκυνῆσαι αὐτῷ. Die προσκύνησις ist bürgerliche Huldigung.

Wir haben hier keinen ungeschichtlichen Zug. Wie überhaupt die Epoche des Christenthums eine Zeit grosser Zerrüttungen, Kämpfe, Ahndungen im Leben der Völker war, so war allgemein die Sage von einem Wunderkönig von

Palästina her wenigstens unter den Römern verbreitet — Sueton. *Vesp.* 4. Tacit. *Annal.* 5, 13. Joseph. *de bell. jud.* 1. 2, 8. Die Astrologie theilte den Erdkreis in einzelne Regionen ab, welche gewisse Weltgegenden bedeuteten; es hätte der palästinensische Abschnitt ein besonderes Zeichen gehabt haben können, für ein günstiges oder glänzendes Ereigniss im jüdischen Volke gedeutet. Die Angabe über den Stern selbst ist ganz unbestimmt. Ἀστήρ und ἄστρον, beides in der neutestam. Sprache nicht unterschieden, kann sowohl ein Gestirn jeglicher Art, auch einen Kometen, als ein Meteor (Hom. *Il.* 4, 75: ἀστὴρ λαμπρός) oder eine Constellation bedeuten. Ein besonderes Gestirn wurde in der Kirche gewöhnlich angenommen (Ignat. *ad Ephes.* 19: ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας; alle anderen um ihn versammelt — Origen. *c. Cels.* 1, 58 vgl. *Protev. Jac.* 21) und so natürlich als Wunderereigniss. Später verstand man meist ein Meteor. Eine tiefere Auffassung, welche zugleich das Geschichtliche dieser Erzählung beweisen könnte — J. Keppler *de J. C. vero anno natalitio.* Francof. 1606. Ders. *de vero anno, quo dei filius humanam naturam assumserit.* Francof. 1614. 4. Fr. Münter *der Stern der Weisen.* Kopenh. 1827. Ideler *Handb. d. Chronologie* (Berl. 1826) 2, 399 ff. — findet Constellation: Zusammenkunft der Planeten Saturnus und Jupiter. Diese hat Statt gefunden im Jahre 747 der Stadt Rom = im Jahre 6 vor Christus nach der Dionys. Aera. Jenes Jahr stellt auch dem wahrscheinlichen die Geburt Jesu sehr nahe; denn ist Jesus noch zur Zeit Herodes des Grossen geboren worden, so hat die Dionysische Zeitrechnung (a. u. 753) die Geburtszeit Jesu 5—6 Jahre zu spät angesetzt. Wie man auch über die Sache urtheile, es scheint sicher, dass die Erzählung von einem Gestirnwunder in jenen Zeiten vorhanden war und dieser Bericht hier nicht aus einer freien Sage hervorgegangen ist. Denn aller-

dings waren nicht nur bei Juden und überall im Alterthume Sagen im Umlaufe von Gestirnwundern bei der Geburt grosser Männer (in Abraham's Gesch. — Fabricius *Cod. pseudepigr.* 1, 345), sondern es wurde wenigstens späterhin auch 4 Mos. 24, 17 „es wird ein Stern aufgehen in Juda" (Bar Chochba: im 2. Jahrh. zur Zeit des Aufruhrs gegen die Römer) auf den Messias gedeutet, wiewohl so, dass er selbst Stern hiess.

V. 3. *Ἐταράχθη* ist gewiss in verschiedenem Sinne von Herodes und Jerusalem gebraucht: dort Erschütterung aus Furcht, hier (freudige) Erregung aus Hoffnung. Des Herodes argwöhnische Denkart beschreibt Josephus *de bell. jud.* 1. 1, 19 — die Erwartungen vom Sturze des Herodes, durch die Pharisäer verbreitet, *Archaeol.* 17, 2. *Ἱεροσόλυμα* hier allein in der Femininform, sonst *ἡ Ἱερουσαλήμ*, für das gewöhnliche *τὰ Ἱεροσόλυμα*. Fritzsche schreibt *Ἱεροσολύμα*. — Ohne dass der Evangelist hiermit hätte die Wahrheit des Schlusses billigen wollen, welchen die Juden gemacht hätten vom Erscheinen des Sternes auf die Geburt des jüdischen Königs, berichtet er einfach nur den Erfolg.

V. 4. *Ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ* ist die gewöhnlichste Bezeichnung des Synedrium. Bisweilen steht neben *ἀρχ.* oder statt desselben *πρεσβύτεροι*: 16, 21. 26, 3. 59. Bei Lukas und Johannes oft *ἄρχοντες τ. λαοῦ*. *Ἀρχιερεῖς* wohl blos Ehrenname: hohenpriesterlichen Ranges — nicht gerade aus solchen Familien (AG. 4, 6: *ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*), oder Vorsteher der Priesterklasse (Luk. 1, 8). *Γραμματεῖς* hatten wahrscheinlich auch politische Bedeutung neben dem, dass sie die Schriftgelehrten, die Volkslehrer waren (13, 52 = *νομικοί, νομοδιδάσκαλοι* 22, 35 vgl. Mark. 12, 28). Die Versammlung hatte, wie es auch vielleicht gewesen ist zu des Herodes Zeit unter den Römern, eine blos theologische Bedeutung. *Γεννᾶται* = „die Bestimmung hat geboren zu wer-

den," ist prophetisches Präsens (*δεῖ γεννᾶσθαι*). Charakteristisch ist es, wie sich bei Herodes Aberglaube (hinsichtlich des Sternbildes) mit jüdischer Orthodoxie (dem Glauben an die Weissagung) verbindet. Die Zeit nimmt er von den Magiern, den Ort will er von den Juden wissen. Aber die Frage setzt die Absicht voraus, das Kind zu tödten.

V. 5 f. Diese Volkserwartung aus Mich. 5, 1 auch Joh. 7, 42 (aber V. 27 dort eine andere daneben: der Messias von unbekanntem Ursprung). Der Evangelist hat anders als die dort wörtliche alexandrinische Uebersetzung. Hieronymus und Paulus: jener habe auf eine willkührliche Textveränderung bei den Synedristen hindeuten wollen. Indessen der Sinn ist gleich. Für messianisch hat die Stelle immer gegolten (Jonathan) — wenn auch nicht gerade von der Geburt zu Bethlehem verstanden — und sie ist es auch im altisraelitischen Sinne. Bethlehem wird nur als David's Stadt genannt: 1 Sam. 16, 18. *Γῇ Ἰούδα* (Orig. Ephrata) = *τῆς Ἰουδαίας* V. 1. *Γῇ* (= Landschaft 10, 15. 11, 24. 14, 34) hier s. v. a. Theil, Ort. *Οὐδαμῶς ἐλαχίστη* — Orig. und alex. Uebers.: *ὀλιγοστὸς εἶ τοῦ εἶναι* = „viel zu klein, um zu sein." Aber auch im Orig. liegt: „künftig gross." Und in unserem Text: „bisher zu klein." Also ist es nicht nöthig, mit Grotius, Paulus u. And. die Stelle im Original als Frage zu nehmen, oder hier bei Matth. zu trennen: *οὐδ. ἐλ. εἶ* und *ἐν τοῖς ἡγεμόσ. Ἰούδα. Ἡγεμόνες Ἰούδα* sind Hauptstädte und wir brauchen nicht mit Fritzsche *ταῖς ἡγεμ.* zu lesen. Die Uebersetzung stimmt ganz zum Original (alex. Uebers. *ἐν χιλιάσιν*), denn אַלְפֵי sind Familiensitze. Daher ist die gewöhnliche Annahme unnöthig, der Evangelist habe entweder אַלּוּפֵי gelesen oder im Sinne gehabt. — „Aus dir — hervorgehen," Orig.: „von dorther, nämlich durch David, stammen." *Ἡγούμενος — ποιμανεῖ*: „zur Herrschaft bestimmt" — „welcher herrschen wird." Das *ποιμαί-*

νειν folgt im Orig. erst V. 5; dagegen lässt unsere Stelle weg: „sein Ausgang, Stamm, ist von uralten Zeiten," weil dieses nicht auf die Geburt des Einzelnen passte, sondern den uralten Stamm bezeichnete. Vielleicht standen dem Evangelisten auch andere, verwandte Stellen in der Seele, wie 2 Sam. 5, 2. 1 Chron. 11, 2 (David: σὺ ποιμανεῖς τὸν λαόν μου καὶ σὺ ἔσῃ ἡγούμενος ἐπὶ τὸν λαόν μου). Τὸν Ἰσραήλ ist mit Bedeutung beigesetzt, als Name der Ehre und der Verheissung.

V. 7 f. Auch dieses Forschen und Senden passt ganz in den Zusammenhang der Erzählung: Herodes will, um sicher zu gehen, das Alter des Kindes wissen und durch die Magier dessen Person genau erfahren. Bei dem Ersten geht er selbst über den astrologischen Glauben der Magier hinaus, indem er meint, dass aus der Zeit der Sternerscheinung die Zeit der Geburt des Kindes zu schliessen sei. Im λάθρα καλεῖν soll wohl liegen, dass er sie schweigen geheissen. „Erkundete genau die Zeit des erscheinenden Sterns" für: „die Zeit, da er erschienen." In ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ liegt nichts Unangemessenes. Herodes, der Idumäer, konnte nach 5 Mos. 17, 15 sich vor dem Volke nur als einstweiliger oder als Herrscher in anderer Art ansehen. Er schmiegte sich dem Volksglauben an und ordnete sich heuchlerisch dem neuen Herrscher unter.

V. 9. Ἀκούσαντες ἐπορεύθησαν — auf sein Wort, denn sie hatten (V. 1) den neuen König in Jerusalem geglaubt. „Der Stern, den sie im Morgenlande gesehen, zog ihnen voran, bis dass er über dem Orte stand, wo das Kind war." Προῆγεν (14, 22) ist ganz wörtlich zu nehmen und nicht in der Bedeutung des Plusquamperfectum. Ἐλθών ist nur hebräisch malerischer Beisatz: fortziehend. Für ἐπάνω οὗ ἦν τὸ π. ist oft auch ἐπάνω τοῦ παιδίου gelesen worden. Offenbar ist der Sinn: der Stern sei, seit sie ihn im Osten gesehen, ver-

schwunden gewesen; jetzt sei er wieder erschienen und in der Richtung von Bethlehem. Dieses allein könnte in der Darstellung liegen: προηγε — ἔστη. Doch kann es auch in der sinnlichen Weise gesprochen worden sein, wie Joseph. *de bell. jud.* 6. 5, 3: ὑπὲρ τὴν πόλιν ἄστρον ἔστη ῥομφαίᾳ παραπλήσιον. Virgil. *Aen.* 2, 694: *Stella cucurrit — super culmina tecti.*

Der Ort, wo das Kind war, ist unbestimmt. V. 10 heisst er οἰκία, bei Luk. 2, 7 κατάλυμα (Herberge). In der ältesten Kirche war die Sage von einer Grotte, Höhle (σπήλαιον) sehr verbreitet und stehend; noch jetzt ist dieses die Oertlichkeit der Geburtsstäte zu Bethlehem. *Protev. Jac.* 19. 21. Justin. M. *dial. c. Tr.* 78. Origen. *c. Cels.* 1, 51. Da die für messianisch gehaltene Stelle Jes. 33, 16: οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ, von Justinus dabei gebraucht wird, kann sie Einfluss gehabt haben; am wenigsten wohl die Grotte der Mithrageheimnisse (Mithrageburt). Aber schon die evangelische Sage, dass es ein Raum für Hirten gewesen (Luk. a. *O.*), führte darauf hin; denn dieses waren ja gewöhnlich Höhlen.

V. 10. Ἰδόντες also wiedersehend. Der Ausdruck für die Freude wird gesteigert, in anhäufender, hebräischer Form (1 Kön. 1, 40).

V. 11. Die neuere Kritik liest εἶδον für εὗρον, was aus V. 8 entstanden ist. „Niederfallend verehrten sie es, und aufthuend ihre Schätze brachten sie ihm dar Geschenke, Gold, Weihrauch, Salbe:“ die altgewöhnliche Sitte bei Begrüssungen oder Huldigungen Mächtiger (1 Sam. 10, 27. 1 Kön. 10, 2). Θησαυρός = κιβωτός. Χρυσός wohl Schmuck — λίβανος, uneigentlich statt λιβανωτός, das duftende Harz jenes Baumes (לְבֹנָה) — σμύρνα der griechische Name (μύῤῥα, hebr. מֹר) für den Saft, die Salbe des Myrrhenbaumes (Joh. 19, 39). Es war ebenso natürlich, dass die alte Kirche diese

Gaben allegorisirte, als dass die moderne Zeit, die ältere pragmatische Auffassung (selbst Paulus), darin die Mittel fand für jene Reise im Folgenden.

V. 12. *Χρηματισθέντες* — göttlich belehrt (V. 22. Luk. 2, 26. AG. 10, 22). Natürlich darf man wohl nicht annehmen, der Evangelist habe sich so vergessen, dass er diese Warnung habe um des Kindes willen geschehen lassen, welche nach V. 13 ff. ganz umsonst geschehen sein würde; vielmehr, wie er Herodes darstellt, meint er wohl eine Warnung um ihrer, der Magier, eigener Sicherheit willen. *Χώρα αὐτῶν* (Hiob 2, 11) — ihr Vaterland. Und zwar *δι' ἄλλης ὁδοῦ* d. h. nicht über Jerusalem. Daher waren sie ja nach V. 1 der Erkundigung wegen gekommen.

V. 13—23. Die doppelte andere eigenthümliche Erzählung: die Flucht nach Aegypten und der Kindermord in Bethlehem.

Die Flucht nach Aegypten kam bereits in alten Sagen oft vor: 1 Kön. 11, 40. 12, 2 (Jerobeam), Jer. 43 (Jeremias). Aegypten aber hiess in alten Zeiten und in der politischen Geographie der Römer schon das Land über Gaza hinaus, also noch ein Theil Arabiens. Gleichwohl verlegte hier die christliche Sage das Ziel dieser Reise tief in das eigentliche Aegypten — nach Matarieh („frisches Wasser" wegen des Quells daselbst), ein Dorf bei dem alten Heliopolis, oder nach Leontopolis, wo der jüdische Tempel stand, beides heilige Orte in Niederägypten. Paulus *Samml. d. merkwürd. Reisen in d. Orient* (Jena 1794) 3, 256 f. und Schubert *Reise in d. Morgenland* (Erlang. 1839) 2, 170 ff. — Aus messianischen oder sonst jüdischen Sagen kann diese Erzählung nicht abgeleitet werden: man findet keine solche. Mit mehr Sinn hat sie Weisse aus einer Idee hergeleitet. Aber sie ist wohl nur hinzugekommen zu einer Sage vom Zuge der Aeltern Jesu auf einem weiten Um-

wege nach Galiläa. Die jüdischen Meinungen (schon Celsus) von einem Aufenthalte Jesu in Aegypten gehören in seine spätere Lebensgeschichte und mögen mit unserer Tradition hier in keinem Zusammenhange gestanden haben.

V. 13. „Als sie hinweggegangen waren" — eine Form wie 1, 20. „Bleib dort, bis dass ich dir sagen werde," dass du nicht mehr dort sein sollst. Fritzsche: — „zu dir sprechen werde." *Ζητεῖν — τοῦ ἀπολέσαι = ψυχὴν ζητεῖν* V. 20.

V. 14. Die Wiederholung derselben Ausdrücke für das Erfüllen des göttlichen Gebotes — ganz hebräisch.

V. 15. Wieder für etwas Geschehenes eine Weissagung. Das Unpassende derselben zeigt, dass die Erzählung nicht aus ihr gebildet worden sei. — Die Flucht nach Aegypten sei geschehen zur Erfüllung des prophetischen Worts Hos. 11, 1. Die alexandr. Version dem Sinne gemässer, aber nicht den Worten: *ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ* (näml. *τοῦ Ἰσραήλ*). Im Orig. heisst das israelitische *Volk* Gottessohn (2 Mos. 4, 22. Jer. 3, 19. 31, 9 u. o.). Die Ausgleichungen sind alle unpassend: Einige nehmen eine traditionelle Prophetie an, dorther gebildet; Andere glauben, es sei eine andere Stelle gemeint, etwa 4 Mos. 23, 22 oder 24, 8 — allein es steht weder Sohn dort, noch könnte Bileam wohl *ὁ προφήτης* heissen. Aber entweder kann es ein freies Citat sein (ein Citat ausser dem Context), oder es hat hier vielleicht die typische Auffassung Statt gefunden: das israelitische Volk konnte immer auch als Typus des Messias gelten, da dieser die Blüthe, das Höchste dieses Volkes sein sollte.

V. 16. *Τότε* ist bei Matthäus oft nicht Zeitpartikel, sondern verknüpft Ereignisse. *Ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη*, nämlich aus dem Nichtzurückkehren der Magier. Aber *ἐμπαίζεσθαι* nicht getäuscht sondern verhöhnt werden: dadurch (das Ver-

sprechen oben V. 8 wird vorausgesetzt), dass sie ihm nicht Wort hielten. Wie Alles sinnvoll, so auch dieses: der Despot findet einen Hohn darin, dass ihm das Wort nicht gehalten. Die Erzürnung setzt der Evangelist nicht in Bezug auf den Mord von Bethlehem überhaupt: dieser war ja ohne Zweifel schon beschlossen (s. z. V. 8) und geschah lediglich aus Furcht: sondern darein, dass er selbst über alle Nothwendigkeit hinaus getödtet habe. Ἀποστείλας ἀνεῖλε — nicht blos in hebräischer Form, sondern, wie auch 14, 10. Mark. 6, 17: „tödtete durch Abgesandte" — „alle Kinder in Bethlehem und der Umgegend" — dieses hier τὰ ὅρια (sonst auch Grenze) — „von den zweijährigen herab, der Zeit gemäss, welche er von den Magiern erforscht hatte." Das κατὰ τὸν χρόνον u. s. w. gehört nur zum καὶ κατωτέρω, welches gewöhnlich falsch erklärt und darum schwierig gefunden wurde. Die Rache traf die Aelteren; die Kleineren liess er tödten bis auf die Zeit herab, in welcher der Stern erschienen war. Ἀπὸ διετοῦς ist nicht als Neutrum (dann als Abstractum genommen: die Vulg. *a bimatu;* so auch Gratz u. Kühnoel), sondern als Masculinum zu fassen; ὁ διετής — οἱ διετεῖς, *bimuli.* Ganz dieselbe Form: ἀπὸ τριετοῦς καὶ ἐπάνω, findet sich 2 Chron. 31, 16 vgl. 1 Chron. 27, 23 und 4 Mos. 1, 20. „Und weiter bis dahin herab, wie er die Zeit erkundet hatte."

Hieran wird wieder V. 17 f. ein prophetisches Zeugniss geknüpft. Hier allein wenigstens steht ὑπὸ τ. προφ. im text. rec.; die neuere Kritik zieht διά vor: vgl. V. 5. 1, 22. 4, 14 u. o. Der Evangelist unterscheidet vielleicht eigentliche Verkündigungen von blossen Reden der Propheten: jene werden durch die Propheten von Gott gesprochen, diese von den Propheten und können mit ὑπό eingeführt werden. Die proph. Stelle findet sich Jer. 31, 15 und ist mehr nach dem Original als nach der alexandr. Uebersetzung citirt. „Man hat zu Rama

eine Stimme gehört, viel Klagen, Weinen und Jammern: Rachel (hat man gehört), wie sie ihre Kinder beweint; und sie hat sich nicht trösten lassen, denn sie sind nicht mehr.“ Das Orig. bezieht sich auf die Wegführung der Landesgenossen in das Exil. Durch Rama, auch jetzt die Pilgerstrasse nach Jerusalem, ging ein Theil der Abgeführten hindurch (Jer. 40, 1). Rachel wird als Mutter des Stammes der Bethlehemiten genannt, zu dem Stamm Rama gehörte. Aber die eigentliche Beziehung der Stelle liegt darin, dass Rachel begraben sein sollte in der Nähe von Bethlehem oder dem benachbarten Rama (Gen. 35, 19. 48, 7. 1 Sam. 10, 2): also eine Stimme aus ihrem Grabe. — *Θρῆνος, κλαυθμός, ὀδυρμός* enthalten eine Steigerung. Die Worte *θρῆνος καί* sind oft weggelassen worden, auch von Lachmann. *Ῥαχὴλ κλαίουσα* nämlich *ἠκούσθη. Οὐκ εἰσί* — Orig.: „nicht mehr da,“ hier: „sind gestorben“ (Gen. 42, 36), in altsinnlicher Bedeutung: „nicht mehr bei uns.“

Aber diese Erzählung vom bethlehemitischen Kindermorde (schon im 4. Jahrh. nannte die Kirche diese Kinder *sancti, innocentes, flos martyrum* und feierte ihr Fest am 28. Dec.) findet sich bekanntlich nirgends weiter, auch bei Josephus nicht und bei späteren Juden. Jener hat zwar aus Nicolaus Damascenus geschöpft, dem Günstling des Herodes, doch hat er die Grausamkeiten des Despoten sonst nicht verschwiegen. Natürlich ist auch AG. 4, 27 nicht von jener That die Rede (*ἐν τῇ πόλει ταύτῃ*: es sind Herodes Antipas und Pilatus gemeint — und nicht das Kind Jesus, sondern der Gottessohn). Macrobius, römischer Heide im Anfange des 5. Jahrhunderts, hat die Sage davon gehabt (*Saturn.* 2, 4: *cum audivisset Augustus, inter pueros, quos in Syria Herodes infra bimatum jussit interfici, filium ejus esse occisum —)*: freilich vermischt mit dem Morde des Herodes an seinem Sohne Antipater, ungefähr gleichzeitig, fünf

Jahre vor seinem Tode (Joseph. *Antiqq.* 17, 7). Der Bericht desselben kann wenigstens mittelbar erst aus Matthäus geflossen sein. Damals war die Erzählung ja sogar schon in die kirchliche Feier übergegangen. — Aber die Sage mag nicht rein aus Anwendung einer jüdisch-messianischen Idee entstanden sein, denn wir kennen keine solche. Wir müssen auch hier wohl irgend ein Ereigniss in der letzten Lebenszeit des Herodes als Grundlage annehmen, welches, wenn nicht mit der Geburt Jesu, doch mit der Sage über eine Königsgeburt in Judäa im Zusammenhange steht. Wenigstens die Traditionen über Pharao und Moses — bei Joseph. l. c. 2. 9, 2 ausgeschmückt — reichen nicht aus, die Erzählung zu erklären. Nur die Zusammenstellung mit den Magiern und der Flucht nach Aegypten darf man, ihres tieferen Sinnes wegen, für eine freie Darstellung halten.

V. 19. *Τελευτήσαντος*, wahrscheinlich sogleich nach dem Tode, *ἰδοὺ ἄγγελος* u. s. w., buchstäblich so erzählt, wie oben V. 13 die Aufforderung. Wiederum V. 20 der altheilige Name *γῆ Ἰσραήλ* (vgl. V. 6). Im folgenden *τεθνήκασι* — *ψυχήν* (ζητ. ψυχ. Röm. 11, 3) ist wohl der Anspielung auf 2 Mos. 4, 19 wegen der Plural beibehalten.

Der Evangelist lässt V. 22 die göttliche Belehrung durch Erkundigungen in Judäa vervollständigt werden. Gleichsam nur als menschliche Vorsicht will er es darstellen, dass Joseph nicht in Judäa geblieben sei: denn dorthin scheint er das Haus desselben zu versetzen — und vielleicht zeigt sich hierin die judäische Nationalität unseres Evangelisten. Archelaus übrigens, von Herodes im Testament als Nachfolger bezeichnet, war von Augustus noch nicht bestätigt, und man bezweifelte es (Joseph. *Antiqq.* 17, 11); zehn Jahre später wurde er wegen seiner Grausamkeit in's Exil verwiesen und Judäa römische Provinz (l. c. 17, 15). *Βασιλεύειν* und *Ἰουδαία* sind nicht im streng politischen Stile

gebraucht. Den Königsnamen bekam weder Archelaus noch seine Brüder, Antipas und Philippus. Jener erhielt als Ethnarch neben Judäa noch Samaria und Idumäa, diese als Tetrarchen das Uebrige: Antipas Galiläa und Peräa, Philippus Batanea, Auranitis und Trachonitis. *Μέρη* 15, 21. 16, 13: Landschaft.

V. 23. *Κατοικεῖν εἰς* 4, 13. AG. 7, 4. Wie oben gesagt, bei Matthäus ist keine Spur, dass er die Sage gekannt habe, wie sie Lukas überliefert: Nazaret sei der ursprüngliche Wohnort Joseph's und Maria's gewesen. Doch spricht im Bericht des Matthäus auch Nichts dagegen; es scheint bei diesem wenigstens das hindurch, dass die Aeltern Jesu in einem besonderen Verhältnisse zu Galiläa gestanden haben: ausserdem würden sie in das Gebiet des milden Philippus gezogen sein, nicht in das des Antipas, eines auch despotischen, wenngleich minder kräftigen Fürsten. — Wieder aber an einer bedeutendern Stelle ein prophetisches Citat. Der Plural *διὰ τῶν προφητῶν* ist vielleicht absichtlich gesetzt, auch das *ὅτι* giebt eine weniger bestimmte Form des Anführens. *Κληθήσεται* Jesus ohne Zweifel. *Ναζωραῖος* 26, 71: bei Mark. einmal, Joh. zweimal, Luk. oft; sonst *Ναζαρηνός*. Die jüdische Form ist Nozri. Doch eine solche Stelle findet sich nirgends im A. T. Die Behauptung von Chrysostomus (9. Hom.), Hieronymus, Gratz u. And., der Spruch sei verloren gegangen oder vielmehr von den Juden vertilgt, ist unhistorisch: der Kanon war zu Jesu Zeit in Palästina längst abgeschlossen. Wir haben hier ohne Zweifel ein freies Citat, ob nun der Evangelist es absichtlich so gestellt habe oder ihm das bestimmtere nicht gegenwärtig gewesen sei. Vgl. Hengstenberg *Christologie* 2, 1 und Gieseler in *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1831. 3, 588 ff. Aber welche Stellen sind gemeint? Man nimmt an, alle, welche von einem verachteten

Messias gesprochen haben: Ps. 22. Jes. 53 (Paulus, Kühnoel, Olshausen, Schott), weil an den Namen von Nazaret sich Verachtung geknüpft habe (Joh. 1, 47. 7, 52) — es war aber nicht mehr verachtet als Galiläa überhaupt — oder weil im *Ναζωραῖος* an זוּר (נָזוֹר) gedacht sei — dieses gegen die Sprache: man hätte dann *Ναζωραῖος* erwartet —: aber die ganze Meinung hat etwas Erzwungenes. Vielmehr sind gewiss solche Stellen gemeint, in denen ein Wort stand, dem *Ναζωραῖος* entsprechend: doch nicht mit Grotius die Stelle Richt. 13, 5: *Ναζίρ*, denn dieses = *Ναζιραῖος*, sondern die, in welcher der Messias נֵצֶר (Sprössling — Isai's) heisst, nämlich Jes. 11, 1. Angemessen wird diese Erklärung noch dadurch, dass der Name der Stadt Nazaret gewiss von demselben Worte abstammt (= „bewachsene, buschige Gegend") und also im *Ναζωραῖος* der Doppelsinn liegen konnte: Nazarener und Sprössling. — Hier schliesst die Vorgeschichte Jesu.

Mit dem 3. Kap. beginnt das *εὐαγγέλιον* bei Matthäus. Ohne Ausnahme aber übergeht er die ganze Zeit (nach Lukas 29 Jahre) bis zum Auftreten der Person Jesu. Die ursprüngliche Sage kümmerte sich nicht um jene Zwischenzeit, erst die späteren Apokryphen und die Feinde trugen Erzählungen herein von menschlichen, auch unerlaubten Bildungsmitteln. — Die Predigt des Johannes beginnt das *εὐαγγέλιον* (AG. 1, 22. 10, 37). Bei Matthaus, Markus und Johannes tritt diese Person schnell herein. Josephus *Antiqq.* 18, 5, 2 (*κελεύων τοὺς Ἰουδαίους ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι*) nimmt ihn als Bussprediger. Aber seine Predigt war nicht blos Busspredigt und seine Taufe nicht blos Bundesweihe, sondern Beides bezog sich auf die Erscheinung des Messias (Joh. 1, 19 ff.). Durchaus ist also diese Taufe weder aus der Proselytentaufe zu erklären, falls sie damals schon

bestanden (Bengel *über das Alter der jüdischen Proselytaufe.* Tübing. 1814. Schneckenburger *über das Alter der jüd. Pros.-taufe.* Berl. 1828), noch aus der essenischen Taufe (Joseph. *de bell. jud.* 2. 8, 7). Sie stützte sich vielmehr auf messianische Weissagungen (Ezech. 36, 25. 37, 23. Zach. 13, 1). Die Jordanstaufe mag unter den Juden eine höhere Weihe gehabt haben; dem Wasser dieses Flusses schrieben sie von Altersher besonders heilige Kraft zu (2 Kön. 5, 10 f.). L. von Rohden: *Johannes d. Täufer in s. Leben u. Wirken.* Lübeck 1838.

V. 1. Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ist weder ungenau, noch aus einer anderen Urkunde genommen, in welcher Anderes, Näheres vorhergegangen. Es ist hebraisirender Geschichtsstil: „in den Zeiten, der Periode, in welche diese Geschichte gehört." Παραγίνεσθαι wie ἔρχεσθαι auch V. 13: „trat auf." Ὁ βαπτιστής scheint der Volksname des Johannes gewesen zu sein, da er auch bei Josephus steht; bei den Zabiern Zafa. Κηρύσσων ist für sich bedeutend und nicht mit λέγων zu verbinden. Das Wort (24, 14. Mark. 13, 10) bezieht sich wie εὐαγγελίζεσθαι auf das Gottesreich. Die Wüste von Judäa wird als Stäte des Täufers genannt (11, 7. Luk. 7, 24), nicht blos weil er Bussprediger oder Asket war oder weil (24, 26) bedeutende und besonders prophetische Erscheinungen dort aufzutreten pflegten (so Βανοῦς zur Zeit des Josephus: vgl. dessen *vita* 2) oder des Elia wegen, sondern (so hat wenigstens die urchristliche Sage diese Predigt in der Wüste aufgefasst) mit Beziehung auf die prophetische Stelle V. 3. Jene Wüste ist nicht dasselbe mit der περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου V. 5 und Luk. 3, 3 — diese lag auf beiden Seiten des Jordan, und wenigstens nach Joh. 1, 28. 3, 23 hielt sich Johannes bisweilen auch jenseits auf — sondern bezeichnet die Weideplätze und Triften am todten Meere, südlich von Jerusalem bis an den Jordan

herauf (Richt. 1, 16). *Πολλὴ ἐρημία* Joseph. *de bell. jud.* 3. 10, 7.

V. 2. *Λέγων* deutet den allgemeinen Inhalt seiner Predigt an. Diese aber enthält zweierlei: Allgemeine Verkündigung des Messias und Aufforderung sich vorzubereiten. Diess wird auch Jesu in seiner ersten Predigt beigelegt: 4, 17. *Μετανοεῖν* nicht blos Reue, sondern Aenderung der Gesinnung. Diess auch Hauptinhalt der ersten Predigt der Apostel: Mark. 6, 12. Luk. 24, 47. AG. 2, 38. 17, 30. 26, 20. Das *τῶν οὐρανῶν* findet sich entschieden bei Matthäus allein. Aber *τ. οὐρανῶν* ist nicht = *τ. θεοῦ*, sondern bezeichnet das Reich als höheres, als Geisterreich. Also: Verfassung, Zustand des Irdischen, dem himmlischen entsprechend. Hier können wir nicht ausführlicher über diese urchristliche Idee sprechen; vgl. Fleck *de regno divino.* Lips. 1829. Nach Dan. 2, 44. 7, 13. 21 erwartet (bei diesem bezeichnet es freilich nur Herrschaft der Heiligen d. i. der Israeliten über die heidnische Welt) und mit dem Begriffe des Messiasreiches verbunden, welcher im Namen des Messias inne lag, bedeutete es unbestimmt, allgemein: die Einrichtung und Verfassung der Dinge unter dem Messias. Von Christus wurde es auf seine Anstalt angewendet und von den Aposteln in seinem Sinne als Ideal für das Menschenleben dargestellt. Der Täufer hat das messianische Reich nach 11, 11 noch äusserlich erwartet, wenigstens, wie es scheint, mehr im prophetischen Sinne als eine ächtisraelitische und beglückte (V. 7) Volksverfassung.

Das Citat V. 3 findet sich bei allen Evangelisten auf den Täufer angewendet, nur Joh. 1, 23 als von ihm selbst gebraucht. Dieses sehr wahrscheinlich: so dass jene Anwendung nach einer Tradition vom Täufer selbst her erfolgte. Viele (Paulus, Fritzsche, Meyer) nehmen auch hier das *οὗτος* = *hic ego* (Joh. 6, 50. 58). Jedoch Matthäus liebt

diese prophetischen Beisätze. „Es musste eine Verkündigung des Messias in der Wüste geschehen.“ Jes. 40, 3: nur hat die alexandr. Uebersetzung τοῦ θεοῦ ἡμῶν statt αὐτοῦ. Bei Jesaias wird Gott selbst erscheinen zur Volksrettung — durch die Wüste, als die uralte Stäte seiner Wunder — ihm, wie dem Könige, sollen sie den Weg durch die Wüste bereiten; bei dem Evangelisten ist es der Messias, nicht Gott, welcher kommen werde: ihm sollen sie den Weg in ihrem Inneren durch die μετάνοια bereiten. Für ὑπό hat die neuere Kritik wieder wie 2, 17 διά vorgezogen. Hier ist διά passender, da ein wirklicher göttlicher Spruch aufgeführt wird. Φωνὴ βοῶντος scil. ἐστίν, ἀκούεται. Im Original ist kein Individuum gemeint, sondern das Abstractum: Stimme, Ruf hört man. Doch heisst auch in den Evangelien nicht der Täufer φωνή, sondern er ist der βοῶν. Endlich gehören im Orig. die Worte ἐν τῇ ἐρήμῳ zum folgenden ἑτοιμάσατε u. s. w. Wie die Evangelien, so die alex. Uebersetzung: „Bereitet — ebnet.“

V. 4 ist nicht blos beiläufig historisch gesagt, sondern es soll der altprophetische Charakter des Täufers dargestellt werden, durch welchen dieser würdig gewesen, die Verkündigung vom Messias zu machen: nicht nur überhaupt, sondern weil unter diesem Elia erwartet wurde (2 Kön. 1, 8. Zach. 13, 4. Hebr. 11, 37 f. vgl. unten 11, 8). Auch bei Johannes dem Täufer findet sich keine Spur eines Zusammenhanges mit den Essenern. Ja das offene, volksmässige Auftreten ist dagegen. Auch giebt es keine Spur, dass die Essener die messianischen Volkserwartungen getheilt hätten. „Eben dieser (αὐτός) Johannes trug ein Gewand von Kameelhaaren (= τρίχινος σάκκος Apoc. 6, 12: aber gewiss Gewand, nicht — Paulus — das rohe Fell, wie es die christliche Kunst gewöhnlich gab) und einen ledernen (δερματίνη) Gürtel um seine Hüften.“ Die Pracht der Gürtel im

Morgenlande ist bekannt. „Seine Nahrung waren Heuschrecken und wilder Honig.“ Dieses heisst 11, 18 μὴ ἐσθίειν. Gedörrte Heuschrecken als dürftiges Mahl wurden gegessen (3 Mos. 11, 22), und wilder Honig, der aus Felsspalten und Bäumen (5 Mos. 32, 13). Andere verstehen eine Flüssigkeit aus Bäumen.

V. 5. Ueber τότε siehe zu 2, 7: „Jener Erscheinung gemäss.“ Jerusalem, Judäa, Umgegend des Jordan (ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου Gen. 13, 11 u. o.) erweitern sich fortschreitend. Die Umgegend des Jordan umfasst auch den jenseitigen zu Peräa gehörigen Theil. Dieses Zusammenströmen der Menschen bei'm Taufen wird von Jesus Matth. 11, 7 ff. u. Joh. 5, 35 als blosse Neugierde dargestellt. Auch wenn sie die Erscheinung des Täufers mit den messianischen Dingen in Verbindung brachten, und dieses ist wahrscheinlich, so war dieses doch bei ihnen nur Neugierde, weil sie Nichts dabei zu thun gedachten. Die Taufe sollte ihnen wohl Ansprüche geben an die messianische Segnung. Das ἐβαπτίζοντο in V. 6 lässt unbestimmt, ob Alle, oder: „man liess sich taufen.“ Sündenbekennen ist vielleicht nicht als besonderer Act bei der Taufe aufzufassen, sondern nur: in der That, indem sie getauft wurden, bekannten sie sich alle besserungsbedürftig — verlangend darnach. Oder es ist wirklich ein besonderer Act gemeint, wie bei dem Sühnopfer gewöhnlich (3 Mos. 16, 21 ff. 4 Mos. 5, 7): aber jedenfalls (de Wette) nur Bekenntniss im Allgemeinen, dass man sich für sündhaft halte. Dann auch AG. 19, 18 bei der christlichen Taufe erwähnt. Manche fassen ἐξομολογ. bedingungsweise: „wenn sie bekannten.“

Die folgenden Reden des Täufers V. 7 ff. sind bei Matthäus wohl als freie zu nehmen. Als Mann des Volks und als Prophet war er ein Feind der geistlichen Volksobern. Bei Luk. 3, 7 geht die Strafrede, auch mit γεννήματα ἐχιδ-

νῶν, an Alle. Pharisäer und Sadducäer (πολλούς — also nicht blos Häupter) werden hier nicht ihrer Parteiungen wegen erwähnt, sondern eben als die geistlichen Häupter des Volks. Ἐπὶ τὸ βάπτισμα (ἔρχ. εἰς — Luk. 23, 48) = „um die Taufe zu empfangen"; wenigstens ist ἐπί nicht gegen (Olearius: *ut baptismo se opponerent*): 12, 26. Dieses geht aus der Rede des Täufers hervor, welcher ihnen vorhält, dass die Taufe für sie umsonst sei, da sie doch, ungebessert, nicht Theilnehmer würden am messianischen Heil. — Luk. 7, 29 f. ist von der Mehrzahl oder den eigentlichen Häuptern dieser Parteien die Rede, denen vielleicht, welche nach Joh. 1 nur zum Ausforschen gekommen waren.

Also soll der Täufer diese zurückgewiesen haben, bei ihnen auch nicht zufrieden mit der Versicherung sich zu bessern, sondern sofort Werke fordernd. — Γεννήματα ἐχιδνῶν (12, 34. 23, 33) nicht nur bösartige, sondern versteckt und wirklich gefährliche Menschen. Dieses Scheltwort wird oft auch von Jesu ausgesprochen und findet sich schon Jes. 14, 29: Schlangenbrut. Besondere Anspielungen (auf Satanskinder: Joh. 8, 44, oder die vorgegebene abrahamitische Abstammung: V. 9) haben wir wohl nicht in der sprüchwörtlichen Formel zu suchen. Ὑποδεικνύειν ohne Nebenbedeutung (Erasmus: heimlich, falsch) = διδάσκειν Luk. 6, 47. 12, 5. Φυγεῖν: „dass ihr es könntet" (23, 33: πῶς φύγητε). Aber ganz dasselbe γενν. — ὀργῆς Luk. 3, 7. „Dem Strafgerichte entgehen" dieses das messianische Heil von der negativen Seite; es ist die ἄφεσις ἁμαρτιῶν. Μέλλουσα ὀργή = ἐρχομένη 1 Thess. 1, 10 vgl. Röm. 2, 5. Es ist messianische Form nach Mal. 3, 2 f., ob nun von dem Täufer als wirkliche Strafe ausserhalb des messianischen Reichs vorgestellt oder nur als die Ausschliessung vom messianischen Heil.

V. 8. *Καρπὸν μετανοίας* ist zu verbinden, nicht *ἄξιον μεταν.* *Ἄξιος* ist zureichend. Es wird eine Handlungsweise verstanden, welche die Sinnesänderung beweist. AG. 26, 20: *ἄξια μετανοίας ἔργα.* Für *καρπὸν ἄξιον* übrigens liest die ältere Kritik den Plural wie bei Lukas.

V. 9. *Καὶ μὴ* u. s. w. eine Meinung zurückweisend, in welcher sie der Katastrophe zu entgehen erwarteten. *Δοκεῖν* steht nicht pleonastisch (Kühnoel), sondern entweder hat es den Begriff: mit Einbildung, irrig, übermüthig (Luk. 8, 18. Phil. 3, 14), oder *λέγειν* ist = *δύνασθαι λέγειν* (Fritzsche). Das *ἐν ἑαυτοῖς* steht entweder von den Gedanken (Ps. 14, 1 u. o.), oder es bedeutet: unter einander. „Abraham zum Vater," also schon fertiges Verdienst — Joh. 8, 33. 39. „Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken," Nachkommenschaft schaffen. — Ganz wie Paulus Röm. 9—11 stellt der Täufer den jüdischen Ansprüchen die unbedingte Willkühr Gottes entgegen (diese Kindschaft sei eine Wirkung, ein freies Geschenk der göttlichen Gnade), wenn Kindererwecken bedeutet: Namen, Rechte solcher Kinder gewähren, nicht: Kinder-Gesinnung verleihen, kindlichen Sinn erwecken. Steine sind dann das am Unfähigsten Dünkende, etwa das Heidenthum, sodass der Täufer seinen Blick über das Judenthum hinaus erweitert. Uebrigens soll das Bild der Steine Nichts als das den Menschen Entfernteste bezeichnen (Luk. 19, 40) und deutet also z. B. nicht auf das Bild zurück, in welchem Abraham Fels heisst: Jes. 51, 1.

V. 10. Bestätigung der *ὀργή*; sie werde für sie erscheinen. Das Bild des Baumes hängt mit den Früchten im Vorigen zusammen. „Die Axt an die Wurzel — alle — abgehauen und in's Feuer geworfen." *Πρὸς ῥίζαν κεῖται* — „angelegt, um bis auf die Wurzel abzuhauen."

V. 11 f. gehen nicht auf etwas Anderes über; denn das

Erscheinen des Messias hing ja mit diesem Strafgerichte zusammen und die Rede geht eben auf dieses Strafgericht auch mit über. Bei Luk. 3, 15 und Joh. 1, 26 ff. wird diese Rede dem Täufer auf besondere Anfrage in den Mund gelegt. „Er bereite vor, ein Anderer sei der Inhaber von Macht und Kraft.“

Ἐν ὕδατι — nur mit Wasser ohne Kraftverleihung, εἰς μετάνοιαν — zur Besserung verpflichtend. Hier steht εἰς μετάν. dem ἐν πυρί, ἐν ὕδατι aber dem ἐν πνεύματι genau entgegen. Daher hiess die johanneische Taufe βάπτισμα μετανοίας: Mark. 1, 4. Luk. 3, 3. AG. 13, 24. 19, 4 f., daneben εἰς τὸν ἐρχόμενον. Ὁ ἐρχόμενος ist für sich schon messianischer Name: ἔρχεσθαι = als Gottgesandter auftreten (5, 17. 9, 13. 10, 34). „Der nun auftreten wird, ist mächtiger.“ Ἰσχυρός, dem ἀσθενής entgegen (1 Kor. 1, 27), bedeutet wohl hier überhaupt Rang, Bestimmung besonderer, höherer Art. Ἱκανός = ἄξιος 8, 8. Ὑποδήματα βαστάσαι hat nur Matthäus: sonst τὰ ἱμάτια λύειν: aber diese Uebereinstimmung in den Hauptreden der Stelle ist wohl sicheres Zeichen für ihre Authentie. Das Sandalennachtragen war Sclavendienst, hier ohne die Bedeutung der Dienstleistung, blos der Unterordnung; es soll das untergeordnete, niedrigere Verhältniss andeuten. Das folgende ἐν πνεύματι καὶ πυρί bezeichnet dem Gegensatze nach nicht „zugleich mit —,“ sondern „in, mit —.“ Βαπτίζειν: reichlich mittheilen, überströmen lassen. Gar nicht ist bestimmt, ob der Messias auch daneben eine Wassertaufe haben werde. Derselbe Gegensatz von ἐν ὕδατι und ἐν πνεύματι findet sich auch AG. 1, 5 u. 11, 16 als von Jesu gebraucht, doch auch dort ohne Rücksicht auf eine Wassertaufe neben der Geistestaufe. Die Erwartung grosser Geistesmittheilung aber gehörte mit zu der messianischen Zeit: Jes. 44, 3. Joel 3. Der Beisatz καὶ πυρί findet sich nur noch bei Luk. 3, 16 entschieden, nicht bei Markus und Johannes.

Er ist auch hier oft weggelassen worden, doch die alte Kirche hat ihn immer gelesen, der Gegensatz verlangt ihn und der Uebergang zu V. 12, welcher sonst zu abgebrochen wäre. Daher ist denn auch die neuere Kritik entschieden für ihn. Oft wurde er absichtlich ausgelassen — wegen der Häretiker (Iren. *adv. haer.* 1, 24. August. *haer.* 59: Feuerzeichen bei der Taufe). Vgl. Griesbach *comment. critic.* 1, 25 ss. (zum Schlusse eines *ἀνάγνωσμα* ungern etwas Hartes). Aber das Feuer kann hier nach V. 10 u. 12 nur Straffeuer, *ὀργή*, bedeuten; also weder Begleitung, Symbol des heil. Geistes im Feuer (AG. 2, 3 nach Joel), noch Eigenschaft: durchdringend oder reinigend oder verklärend (Olshausen).

V. 12. Das Bild der Vernichtung (Ausschliessung) alles Unwürdigen etwas anders gewendet als V. 10. Die Form *οὗ — αὐτοῦ* ist hebräisch (Eph. 2, 10. Apoc. 7, 2). *Πτύον* s. v. a. *ventilabrum*, Wurfschaufel: das Bild anders als Luk. 22, 31. *Ἐν τῇ χειρί* wie *πρὸς ῥίζαν* V. 10: jetzt schon ist er bereit dazu. „Er wird seine Tenne (*ἅλωνα*) fegen — Körner in die Scheuer oder den Speicher, Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer.“ Seine Tenne, seine Körner: jene soll das jüdische Volk bedeuten, als Eigenthum des Messias wie der Gottheit, diese die ihm Zugehörigen, Auserwählten. Spreu bezeichnet das Unwürdige, ein altprophetisches und dichterisches Bild: vor Wind — vor Feuer (Ps. 1, 4. 35, 5. Jes. 5, 24). *Ἀσβέστῳ πυρί* (Jes. 66, 24) nicht blos: nicht erlöschend bis Alles verbrannt (Paulus), sondern es ist, von dem allgemeinen Straftypus her, von dem Gericht über Sodom und Gemorrha, das Prädikat der göttlichen Strafe.

Nun V. 13—17 die Taufe Jesu, wie wesentlich in den übrigen Evangelien. Jesus tritt hier also unvorbereitet herein. Bei Joh. 1, 35. 41. 45 ist von einem längern Aufenthalte Jesu in der Nähe des Täufers die Rede — und von Jüngern, welche er da gefunden. Der Inhalt dieser Er-

zählungen fällt auch bei'm Johannes in die Zeit nach der Taufe, aus welcher die drei Evangelien die Versuchungsgeschichte haben. Alle Evangelien lassen wie Matthäus ausdrücklich Jesus nur der Taufe wegen (τοῦ βαπτισθῆναι) an den Jordan kommen. Παραγίνεται: vgl. V. 1.

V. 14 f. Diese Weigerung des Täufers und die Rede Jesu steht allein bei Matthäus. Ein Widerstreit mit Joh. 1, 31 („ich kannte ihn nicht") ist auch von de Wette und selbst von Lücke angenommen worden. Aber selbst ohne die Stelle bei Johannes müssten wir die unserige blos auf die grössere persönliche Würdigkeit Jesu, nicht auf seine messianische Würde beziehen. Denn, so viel wir wissen, erwartete man vom Messias kein Taufen. Also bedeuten die Worte des Täufers hier nur: Jesus sei würdiger für das Werk des Täufers, als er, Johannes. — Unbestimmt bleibt es hier, ob eine frühere menschliche Bekanntschaft Statt gefunden habe zwischen Jesu und dem Täufer. „Bedarf von dir getauft zu werden" — Taufe entweder im eigentlichen Sinne oder für Geschäft der Vorbereitung. Ἔρχῃ πρός με — anders dieses ἔρχ. πρὸς αὐτόν Joh. 1, 29.

V. 15. „Lass mich jetzt noch zu: so geziemt es sich für uns, dass wir alle Gerechtigkeit erfüllen." Ἄφιεναι 13, 30 wegen διακωλύειν. Ἄρτι = für jetzt noch (nicht blos modo), nämlich ehe ein höheres Zeichen den höhern Rang bezeichnet, versichert. Bei den drei ersten Evangelisten werden die Zeichen in der Taufe allein für Jesum und für Versicherung, sein Bewusstsein, gegeben, bei Johannes aber für den Täufer, wie überhaupt bei Johannes Jesus von Anfang an bestimmt, geweiht für seinen höhern Beruf und dessen bewusst erscheint; daher sich bei diesem Evangelisten auch die Versuchungsgeschichte nicht findet. Πρέπον ἐστίν Hebr. 2, 10. 7, 26: dem göttlichen Rathschluss angemessen oder förderlich überhaupt. Ἡμῖν nicht mir (Chrysost. u. And.),

sondern uns beiden. *Δικαιοσύνη* = das was sein soll, nicht (Paulus) vor Menschen, sondern nach Gottes Willen. Die Johannes-Taufe heisst natürlich so, aber nicht (de Wette) als Reinigungsbrauch, sondern als eine für diese Zeit göttlich geordnete Sache. Sie müssen Beide in allgemein israelitischer Weise handeln (taufen — getauft werden), so lange Gott nicht Einen davon ausgenommen hat. „Hierauf nun liess der Täufer ihn zu."

V. 16. f. Die Taufgeschichte hat, vornehmlich in dem schwierigsten, bildlichen Theile, ganz dieselbe Gestalt bei den vier Evangelisten; man kann auf eine Tradition von dem Täufer selbst schliessen. Bei Johannes 1. fehlt nur die Himmelsstimme, und 2. der Sinn geht nur auf eine Bestätigung für den Täufer und ohne dass Jesus dadurch eine Ausrüstung erhalten hätte (dieses zusammenhängend mit der Gesammtansicht dieses Evangelisten von der Erscheinung Christi). Bei den Dreien also ist der Sinn: In jener Taufe sei seine Bestätigung und mit dieser zugleich seine höhere Ausrüstung erfolgt. — Die jüdische Erwartung (vgl. Joh. 1, 33) scheint darauf gegangen zu sein, dass der Messias in einer Taufe offenbar werden solle. So sagt der Jude bei Justinus *dial. c. Tryph.* 8 vom Messias: *ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν* (dasselbe 49) *καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.* — Das Bildliche wird jetzt von keiner Denkart, auch der kirchlichsten, historisch, eigentlich verstanden werden. Die apokryphischen Sagen vermehrten es noch, freilich in befangenem Sinne, indem sie nun mehr Glänzendes auftrugen: Evang. d. Hebr. bei Epiphan. *haer.* 30, 13: *περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα* — Justin. l. c. 88: *πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ.*

Εὐθύς, wie *εὐθέως* oft bei Matthäus, ist im Sinne mit dem folgenden Satze zu verbinden: hier nicht (Fritzsche)

mit βαπτισθείς durch ein Hyperbaton, sondern besser mit ἀνέβη. „Sobald er getauft aus dem Wasser stieg" Αὐτῷ ist kritisch äusserlich zweifelhaft, auch bei Lachmann so bezeichnet. Man liess es aber wohl deshalb weg, weil darin zu liegen schien: Jesus allein habe dieses gesehen. Doch Matthäus hat es gerade so erzählen wollen, auch Mark. 1, 10: εἶδε. Luk. 3, 22 berichtet ganz objektiv: „und es geschah, dass der Geist herabfuhr," dagegen Joh. 1, 32: der Täufer habe gesehen. Das Oeffnen des Himmels ist in solchen Darstellungen kein besonderes Bild, sondern es macht nur den Uebergang zum eigentlichen Gesicht (Joh. 1, 52. AG. 7, 56. Apoc. 4, 1. Ezech. 1, 1): „aus dem Himmel heraus sah er." Man hat oft die altklassischen Formeln *coelum apertum, scissum* hierher gezogen zu Gunsten der natürlichen Erklärung. Aber es ist dieses eine ganz fremde Sprachweise: wolkenloser, freier Himmel, oder durch Blitz zerrissen. — „Er (Jesus) sahe den Geist Gottes herabsteigen wie eine Taube und auf ihn herabkommen." Πνεῦμα θεοῦ = πν. ἅγιον 1, 18. Ἐρχεσθαι ἐπί — Jes. 61, 1: althebräischer Ausdruck vom Geiste Gottes. Ὡσεί Matth. und Luk., Mark. ὡς, bei Joh. ist die Lesart zweifelhaft; jenes ὡσεί hat gewöhnlich mehr subjektive, schwache Bedeutung: *quasi*, doch hat Luk. neben ὡσεί das ganz objective σωματικῷ εἴδει. Aber das auffallende ὡς περιστερᾶν findet sich nun bei Allen, auch bei Johannes. Eben darum kann von einer Aenderung des griechischen Textes nicht die Rede sein, als sei etwa zu lesen ὥσπερ oder ὡσπερεὶ ἀστέρα, oder (Schulthess in *Engelhardt's u. Winer's krit. Journal* 4, 257 ff.) ὡς περιπτερᾶν: „wie herfliegende Funken" (im Urevang. habe רַשָּׁף gestanden). Vielmehr ist jenes gewiss eine vollständig beibehaltene, traditionelle Formel, wahrscheinlich vom Täufer selbst. Aber (abgesehen von der altkirchlichen Ansicht, es sei eine wirkliche Erscheinung dieser Art, als Incarnation des Gei-

stes, gewesen) es kann 1. überhaupt nicht eine äusserliche Erscheinung gemeint sein: entweder die Erscheinung einer Taube, als einer Glück weissagenden Erscheinung (Euseb. *hist. eccl.* 6, 29 — Paulus, Schulthess), oder irgend etwas Anderen, etwa eines Blitzes, Meteors (Kühnoel; Fritzsche, Lücke); das Bild der Taube wird dann nur als Ausdruck des Leisen, Sanften (Virgil. *Aen.* 5, 513: *lapsa — non commovet alas),* oder des Plötzlichen, Schnellen (Jes. 60, 8. Ps. 55, 6) aufgefasst. Doch es bleibt etwas Unnatürliches in dem so gebrauchten Ausdrucke ὡς περιστεράν. Aber es kann auch 2. keine Vision in dieser ganzen Erzählung angenommen werden (Origen. *c. Cels.* 1, 9). Dazu wäre der Ausdruck zu sinnlich, zu materiell. Vielmehr ist die Darstellung wohl aus der symbolischen Sprache der Hebräer und Juden zu erklären. Wenigstens hat wahrscheinlich der Täufer in seiner prophetischen antiken Rede dieselbe gebraucht, und die urchristliche Tradition hielt daran fest. Aber die Taube war nicht nur durch die ganze alte Welt das Bild der Reinheit und des Friedens, sondern im Judenthum bedeutete es den heiligen Geist, nach Gen. 1, 2 vgl. 5 Mos. 32, 11 — indem man das מְרַחֶפֶת vom Vogelfluge deutete: und hier stand ja das Bild gerade auch neben dem Wasser, welches geweiht werden sollte durch den heiligen Geist. Dem Sinne nach bedeutet diese Erzählung: der Geist Gottes sei über Jesus erschienen, gleichsam das Wasser der Taufe weihend, wie im Anbeginn der Dinge. Vielleicht dachte das Urchristenthum mit daran, dass jetzt eine neue Welt habe entstehen sollen. — Hier demnach, und auch bei den andern Zweien, hat es Jesus wahrgenommen: also die Gotteskraft sich seiner bemächtigend; bei Johannes aber, wie schon oben bemerkt, der Täufer, weil bei ihm Jesus dessen nicht bedarf. Wie aber der Täufer dieses Kommen des Geistes erkannt habe, ist thöricht

zu fragen. Gewiss durch keine äussere Wahrnehmung, sondern durch eine tiefere Ahndung, wie viel oder wenig Uebernatürliches wir auch in derselben annehmen mögen.

V. 17: Himmelsstimme (nicht bei Joh.). Keine Denkart wird diese noch als übernatürliche, wirkliche Erscheinung deuten; aber auch diejenigen Deutungen, welche eine äusserliche, sinnliche Erscheinung darunter verstehen: Worte, die im Volke vernommen, passen nicht mehr für unsere Zeit. Ausser Traumgesichten (1, 20) waren Himmelsstimmen damals die einzigen Ueberreste der alten Offenbarungen: Bath Kol, Nachhall einer höhern, himmlischen Stimme, genannt. Ausser in dieser Stelle finden sich solche noch Matth. 17, 5 und zwei Parall. (2 Petr. 1, 17), Joh. 12, 28 und oft natürlich in der Apocal. In diese Form ist etwas Geistiges eingekleidet. Wir glauben nicht, dass der Evangelist selbst eine solche Himmelsstimme eigentlich, materiell genommen habe — sie gehört zum heiligen Stil. Der Gedanke ist blos: Nicht nur in Jesu sei die Ueberzeugung von seinem hohen Berufe hervorgetreten (V. 16), sondern auch den Uebrigen, welche Zeugen gewesen, sei diese Ueberzeugung entschieden geworden. Und sinnvoll wird diese Ueberzeugung des Volks durch eine äussere Stimme, bei Jesu selbst durch den Geist bewirkt beschrieben. In keinem Falle aber darf (mit Kühnoel) diese φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν (die überhaupt nichts Aeusseres ist) sogar der Wortbedeutung nach vom Donner verstanden werden (1 Sam. 12, 18. Ps. 18, 13. 29, 3), wobei λέγειν dann *significare* sein soll. „Dieser ist mein lieber Sohn, welchen ich mir erwählt habe.“ Οὗτός ἐστιν — Mark. und Luk. Σὺ εἶ. Unseres ist angemessener, da ja nicht mehr von der Ueberzeugung Jesu die Rede ist. Aber jene haben Ps. 2, 7 dabei im Sinne gehabt. Die Worte sind in freierer Anwendung aus Jes. 42, 1 ausführlich citirt 12, 18. Der Gottessohn ist

zwar nie ein Name des Messias, aber wenigstens doch ein vorzügliches Prädikat desselben (gottgeliebt, gottähnlich = stellvertretend), und gewiss hat das Wort hier diese messianische Bedeutung, wenngleich vielleicht schon im freieren Sinne, in welchem die Apostel frühzeitig bereits das messianische Werk auffassten. Ἀγαπητός (Joh. μονογενής, Paul. πρωτότοκος, ἴδιος) — ausgezeichnet vor allen Gotteskindern. Ἐν ᾧ εὐδόκησα, auch 12, 18 (2 Petr. 1, 17: εἰς ὅν), nicht blos: „an dem ich mich erfreue", sondern (vgl. 1 Chron. 28, 4): „den ich mir erwählt, ersehen habe."

Mit grossem Sinne schliesst sich nun Kap. 4 an diese Erzählung die von der Versuchung bei den drei Evangelisten. Wie verschieden wir auch ihre Form auffassen können, der Gedanke in ihr ist klar, bedeutend und zwiefach: 1. Sogleich nach der Taufe habe der Geistesdrang Jesum dahin geführt, sich zu seinem Werke zu bereiten. 2. Es sei von Anfang an bei ihm entschieden gewesen, in welchem Geiste er sein Werk zu treiben habe, vornehmlich im Gegensatze zu der jüdischen Messiaserwartung. Die Versuchungsgeschichte ist also das bedeutendste urchristliche Zeugniss gegen die Annahme, dass der Plan Jesu sich erst allmählig und von der äusserlichen, jüdischen Messiasform hinauf geläutert, vergeistigt habe. Luk. parall. 4, 1—13, Mark. 1, 12 f., Alles eigenthümlich. Dass bei Johannes die Versuchung nicht erzählt wird, diess liegt in seiner ganzen Ansicht von Christus: dieser ist ja bei ihm vom Anfang her bestimmt, selbstbewusst, klar. Wenn unsere Erzählung keine eigentliche, historische Bedeutung hat, so darf man nicht fragen, wie sie in die johanneische hereinpasse, da diese von der Taufe Jesu an bis zu seinem Weggang aus Judäa von Tag zu Tag erzählt, so dass also von 40 Tagen zwischen Taufe und Weggang nicht die Rede sein könnte. Uebrigens 1. gilt die Entscheidung Jesu, von

welcher die Erzählung handelt, nicht von der für menschliche Tugend, sondern nur von der für das messianische Werk: daher die Vergleichung ähnlicher Darstellungen aus der alten Welt, wie des Prodikus Herkules am Scheidewege (Böttiger *Hercules in bivio.* Lips. 1829), nicht hierher passt. 2. Die eigentliche Bedeutung der drei Versuchungen (V. 3 f., 5—7, 8—10) liegt nicht in verschiedenen Arten des Bösen (Sinnlichkeit — 1 Joh. 2, 16 — Stolz und Herrschsucht), sondern in drei Graden des Ungöttlichen, Unfrommen: nicht Gott, sondern sich selbst, vertrauen — Gott auf unrechte Weise vertrauen — dem Gott Entgegengesetztesten, dem Satan, vertrauen.

Erst betrachten wir das Einzelne, welches, im alten, prophetischen, dichterischen Stil dargestellt, insgesammt bedeutsam ist und auf Lehrerzählungen hindeutet. Dann vom Sinne des Ganzen.

V. 1. *Τότε* — die Erzählung hängt mit dem Vorigen eng zusammen. *Ἀνήχθη* (wie *ἄγεσθαι πνεύματι* Röm. 8, 14. 5, 18): hinauf — in den Bergwald — die Gegend von Jericho (Joh. 16, 1 vgl. Joseph. *de bell. jud.* 4. 8, 2: *ἀνώμαλον καὶ ἀνοίκητον ὄρος*). Dort auch baute Helena auf einem von der Sage bezeichneten Berge ein Kloster, dessen Ruinen noch gesehen werden; seit den Kreuzzügen ist der Name des Berges Quarantania (= 40tägiges Fasten). Vgl. Paulus *Samml. d. merkwürd. Reisen in d. Orient* 1, 100 f. u. Schubert *Reise in d. Morgenland* 3, 73 f. Die Berggegend heisst *ἔρημος*, wiewohl Alles dort handelt. Dieser uneigentliche Ausdruck ist wohl dafür gewählt, weil die Wüste zugleich alte Stäte der Vorbereitung und Sitz der Dämonen (12, 43) war. „Von dem Geiste", der in der Taufe über ihn gekommen: 3, 16; denn damit hängt dieses hier offenbar zusammen. Also ist weder sein Geist hier verstanden (Paulus: Mark. 2, 8. 8, 12. Luk. 1, 80), noch

der prophetische Geist (2 Kön. 2, 16. Ezech. 3, 12), auch nicht die Ekstase (Apoc. 1, 10). *Πειρασθῆναι* (wie 3, 13 *τοῦ βαπτισθῆναι*) bezeichnet den Endzweck. Aber der Evangelist meint wohl nicht gerade diese Satansversuchung, sondern überhaupt die Entscheidung, welche von dem höhern Geiste beabsichtigt wurde. *Πειράζεσθαι* ist anders gebraucht als gewöhnlich *πειρασμοί* (1 Kor. 7, 5. 1 Thess. 3, 5) bei den Aposteln. Diese sind Prüfungen, unseres Versuchung, bei welcher eine Absicht fallen zu lassen vorausgesetzt wird. *Ὁ διάβολος* auch V. 11, *σατανᾶς* V. 10; mit dem Artikel ist jenes immer der Satan (anders Joh. 6, 70); aber es kann hier auch dem Charakter der ganzen Erzählung nach nichts Anderes verstanden werden, und wollten wir einen menschlichen Versucher darin finden, so müssten wir wenigstens die Umgestaltung desselben in Satan — durch die Sage oder in einem bildlichen Ausdruck — annehmen.

V. 2. Das Fasten durch 40 Tage und 40 Nächte ist allerdings eine alte Darstellung der Sagen von grossen Vorbereitungen in der Wüste. Es findet sich in der Erzählung von Mose 2 Mos. 24, 18. 34, 28. 5 Mos. 9, 9 f. und Elia 1 Kön. 19, 8. In keinem Falle also wird dieses Fasten hier als etwas Wunderbares erwähnt; dafür würde auch das *ὕστερον ἐπείνασε* nicht passen. Soll es nicht Theil der Allegorie sein, so ist es nicht einmal anders als von der Entbehrung zu verstehen, um die Einsamkeit und Abgezogenheit des Sinnes nicht zu unterbrechen. Mark.: *ἦν μετὰ τῶν θηρίων.* — Des Pythagoras 40tägiges Fasten vor seinem Tode (Porphyr. *vit. Pythag.* 57) ist wohl nur Nachbildung der evangelischen Sage.

V. 3. *Προσελθών* als plötzliche, unerwartete Erscheinung (28, 17). *Ὁ πειράζων* ist Satansname. *Υἱὸς τοῦ θεοῦ* (ohne Bedeutung ist es, dass der Artikel fehlt; ebenso 14, 33. 27, 40. 43) steht mit Rücksicht auf 3, 17: also nicht

der göttliche (de Wette), sondern der Gottgeliebte, Gottvertraute, der Mann der hohen Bestimmung, wie er zu sein überzeugt worden war. *Εἰπὲ ἵνα* (in altheiliger Sprache) — „gebiete, dass sie werden" — das schaffende Gotteswort: Gen. 1, 1. Ps. 33, 10 u. o. Die Form: „aus Steinen Brod" war sprüchwörtlich gebraucht (7, 9. Prov. 20, 17) auch in der klass. Sprache.

V. 4. Die Entscheidung gegen die satanische Versuchung wird, als im höhern, gottergebenen Sinne gefasst, als eine Erwiederung aus der heiligen Schrift an Satan dargestellt — aus 5 Mos.: dem gebrauchtesten Buche. Zufällig mag es sein, dass Alles nach der alexandr. Uebersetzung ist; aber vielleicht deutet auch dieses auf eine stehende Form dieser Erzählung hin. Die Worte 5 Mos. 8, 3 (vom Manna, überhaupt von Allem, was Gott will, dass der Mensch geniesse, lebt der Mensch) werden in der Erzählung so aufgefasst: der Auftrag Gottes allein oder die Sache Gottes (Joh. 4, 34) erhält das menschliche Leben. Die Meisten aber *hier:* Gott kann auch auf andere Weise den Bedürfnissen abhelfen. Weish. 16, 26: *τὸ ῥῆμά σου* — anders: die göttliche Kraft ist das Ernährende. Sonst las man *ἄνθρωπος*, die neuere Kritik setzt den Artikel vor, wie in der alex. Uebers.: ein jeder. Für *ἐπί* vor *πάντι ῥήμ.* (so die alex. Uebers. und der text. rec.) liest Lachmann *ἐν* — beides gangbare Formeln. *Ζήσεται*: „kann leben." *Ῥῆμα* nicht = Sache oder durch Sprechen Geschaffenes (18, 16) — hiegegen schon das *ἐκπορ. διὰ στόμ.* (diess ganz hebraisirend: Luk. 4, 22) — sondern Geheiss.

V. 5. *Τότε* ist wiederum nicht gerade Zeitpartikel, sondern reiht an und verknüpft die Sache. „So zurückgewiesen." Eine unmittelbare Folge der Versuchungen meint wohl der Evangelist nicht. Beim Luk. ist diese zweite Versuchung die dritte, indem er hier sogleich die auf dem hohen Berge

folgen lässt: wohl nicht aus psychologischen Gründen (Grotius), sondern lokalen, um die Versuchungen in der Wüste zusammenzustellen. Aber die Ordnung des Matthäus ist die allein richtige, wegen der Steigerung des Sinnes. *Παραλαμβάνει* wie V. 8 hier stärker als 1, 20. 2, 13: zauberisch fortnehmen. *Ἁγία πόλις* (Jes. 48, 2) immer nur im ungewöhnlichen, prophetisch poetischen Stil: 24, 15. 27, 53. Apoc. 11, 2. 21, 22. *Πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* (hier nur und in der Parall. bei Luk.) ist vielseitig. Jenes *πτερύγιον* bedeutet entweder das Aeusserste, Höchste, *fastigium*, oder das Flügelartige, die Seiten von Etwas (dem hohenpr. Gewand: 2 Mos. 28, 26 u. o.). Wahrscheinlich ist hier die Spitze, Zinne der königlichen Halle gemeint von schwindelnder Höhe, von der man (Joseph. *Antiqq. jud.* 15. 11, 5) in das tiefe Thal Josaphat herabsah. *Ἱερόν*, nicht *ναός*. Das *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* gebraucht, wahrscheinlich in anderer Bedeutung, Hegesippus bei Euseb. *hist. eccl.* 2, 23: Jacobus Justus (Alphäi Sohn) sei dort von den Juden herabgestürzt worden. V. 6. „Stürze dich herab, denn es steht geschrieben." Satan beruft sich auf die Schrift — das Böse selbst das Heiligste missbrauchend, um sich des Menschen zu bemächtigen (Shakspeare im *Kaufm. von Vened.*: „der Teufel kann sich auf die Schrift berufen: ein arg Gemüth, das heil'ges Zeugniss darbringt, ist wie der Schalk mit Lächeln auf der Wange"). Absichtlich ist es wohl, dass dabei das Original im rohesten Wortverstande genommen wird, auf ausserordentliche Wirksamkeit Gottes bezogen. Ps. 91, 11 f. ist vom Schutze der Frommen überhaupt die Rede, dann dieses auf den Messias angewendet. Aber nach *ἐντελεῖται περὶ σοῦ* hat das Orig. und die alexandr. Uebersetzung noch: *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου* — das Letzte passte nicht; jenes *τοῦ διαφ. σε* hat Lukas. „Er wird seinen Engeln deinetwegen Auftrag geben, und sie werden dich auf den Händen tragen,

dass du deinen Fuss nicht an einen Stein stossest.“ Orig.: über den Boden heben; hier: tragend hinwegführen. Da *καί* sich nicht in der alex. Uebers. findet, haben Schott u. And. ein Colon darnach gesetzt; diess ist unnöthig.

V. 7. *Πάλιν* = im Gegentheile (2 Kor. 10, 7. Gal. 5, 3). „Hinwiederum steht geschrieben.“ *Οὐκ ἐκπειράσεις* — 5 Mos. 6, 16 (vgl. 2 Mos. 17, 7. Ps. 95, 8 f. Hebr. 3, 8). Gott versuchen heisst, ihn zu Thaten und Wunderwerken auffordern: entweder durch ungeduldige Klage, oder durch thörichtes Wagen, oder auch durch Frevel (AG. 15, 10), welche die göttliche Rache herausfordern. Hier das Zweite: dem frommen Gottvertrauen steht dieses entgegen, ein unrechtes und um menschlicher Thorheit willen.

V. 8. *Πάλιν* zu *παραλαμβάνει* — ein neues Entführen. Die Ausdrücke im Folgenden selbst führen auf Uneigentliches hin — „mächtig hoher Berg — alle Weltreiche und ihre Pracht“, den Umfang, den Reichthum. *Πάσας* und *τοῦ κόσμου*, eben weil es uneigentliche Rede ist, darf man nicht zu mildern oder auszudeuten suchen — verschiedene, und Reiche der Welt im beschränkteren Sinne etwa gefasst. *Ὁ κόσμος* bedeutet vielmehr die heidnische Welt, welche ja dem Satan angehört in der jüdischen Meinung. Daher V. 9 die Rede: „ich dir gebe — niederfällst und mich anbetest.“ Vgl. Apoc. 13, 2 und, wiewohl mehr im geistigen Sinne in der urchristlichen Sprache, *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31 und *κοσμοκράτωρ* Ephes. 6, 12.

V. 10. „Weiche von mir“, *ὀπίσω μου* von der neuern Kritik (doch Lachmann zweifelnd) aufgenommen. Vgl. 16, 23 u. Mark. 8, 33. Der gewöhnliche Text (Griesbach *comment. crit.* 1, 38) liess es wahrscheinlich weg, weil er es falsch deutete (noch Fritzsche so): „Folge mir nach“ (wie V. 19), „huldige mir.“ Bei Lukas ist die Formel kritisch streitig: *ὕπαγε ὀπίσω μου*. Die Stelle ist die im Judenthum

klassische 5 Mos. 6, 13. Aber das προσκυνήσεις (die alex. Uebers. φοβηθήσῃ) ist hier ganz dem Worte der Versuchung gemäss.

V. 11. Τότε ἀφίησιν — weil er erkannt als der Versucher (entgeg. παραλαμβάνειν), liess er von ihm ab. Das καὶ ἰδού u. s. w. lässt nun vollends am bildlichen Sinne der Rede nicht zweifeln. Markus nur hat noch den Beisatz. Διακονεῖν vom Speisereichen gesagt, für das Bedürfniss sorgen (8, 15. 25, 44. 27, 55). Engeldienste dieser Art: 1 Kön. 19, 5 ff. Doch ist die Bedeutung der Formel hier wohl nicht blos diese äusserliche, sondern die mehr innerliche (Joh. 1, 52 — Matth. 26, 53. Luk. 22, 43), Gegensatz zur Versuchung: nachdem das Satanische von ihm gestossen war, trat die Verbindung mit dem Göttlichen desto klarer, reiner, bleibender ein.

Was also den Sinn des Ganzen anlangt, so bleibt er klar, erhaben und edel; es ist eine Fülle psychologischer, sittlicher Gedanken darin: und am Wenigsten kann Verlegenheit eintreten für den praktischen Gebrauch der Stelle. Aber über die Form, die Composition derselben wird wohl immer Meinungsverschiedenheit Statt finden. Die Literatur s. bei Hase *d. Leben Jesu.* 3 Aufl. (Leipz. 1840). 86 ff. Vgl. d. Abhandlungen von Usteri und Hasert in *Ullmann's* u. *Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1829. 3, 449 ff. 1830. 1, 66 ff. 1832. 4, 768 ff. und dazu Ullmann *üb. d. Sündlosigk. Jesu.* 3. Aufl. (Hamb. 1836) Beil. 1. Wir bemerken kürzlich Folgendes: 1. Wie die Erzählung gegeben ist, kann entschieden unter ὁ διάβολος nur Satan verstanden werden; auch die ganze Schilderung ist nur diesem angemessen, keinem Menschen (Priester, Pharisäer, Mitglieds des Synedrium). Diese Ansicht wurde zuerst von Herm. von der Hardt *(exegesis locorum difficil. quat. evangg.* p. 470 ss.) aufgestellt, dann noch von Feilmoser *(Tübing.*

theol. Quartalschr. 1828. 1 f.) und zuletzt von Kühnoel vertheidigt. Es müsste wenigstens die ganze Erzählung umgeschmolzen worden sein, wenn ein solches gewöhnliches, menschliches Ereigniss auch nur zum Grunde gelegen hätte. Die altkirchliche Ansicht fand Satan ursprünglich gemeint und wirklich erschienen darin, wiewohl diese Stelle allein von einer sichtbaren Erscheinung desselben sprechen würde. P. Ewald *die Versuchung Christi mit Bezugnahme auf d. Versuch. der Protopl.* Baireuth 1838. Die neueste (mythische) Auffassung (Strauss, de Wette) ist zu jener Meinung zurückgekehrt; dabei wird meist vorausgesetzt, dass eine solche Annahme, eine satanische Versuchung des Messias, bei den Juden im Umlauf gewesen sei: doch dieses ist nicht erweisbar, und unsere Erzählung hat einen zu sinnvollen Charakter. 2. Eine Milderung der Satanserklärung fand bei den Antiochenern (Theodor. Mops., Chrysostom.) Statt; sie nahmen Satans Einwirkung an, aber auf den Geist Jesu: eben weil man sich an das Aeusserliche der Erscheinung und der Wirkungen Satans stiess. 3. Davon ist die Erklärung wenig unterschieden, welche entweder eine Vision oder ein Traumgesicht annahm (so selbst Calvin und Oecolampadius — Wetstein, Paulus). Aber diese Meinung kommt eigentlich mit der ganz überein von einer inneren Versuchung; denn ohne einen schon vorhandenen inneren Kampf würden solche Phantasieen nicht haben Statt finden können. 4. Bei Weitem die Meisten (am ausführlichsten Bertholdt: *tres priores evangg. tentationem J. C. a diabolo ad merum visum internum revocare demonstratur.* Erlang. 1812. 4. — *Opuscc. ed. Winer.* Lips. 1824. 50 ss.) sehen die Erzählung als eine jüdische Form an, in welcher eine innerliche Versuchung dargestellt worden sei. Aber bei allen psychologisch sittlichen Unterscheidungen (Ullmann, Weisse) wird es schwer sein,

diese mit der Idealität (Sündlosigkeit) Jesu zu vereinigen, an welcher doch die Meisten dieser Ansicht festhalten. Dazu kommt, dass eine innere Versuchung dieser Art kaum bei Jesu gedenkbar ist, eine Versuchung zu ganz rohen, jüdischen Vorstellungen und Erwartungen und bis zum äussersten Abfall von Gott. Endlich würden die Jünger bei ihrer unleugbar idealen Ansicht von Jesus gewiss diese Darstellung nicht gegeben oder festgehalten haben. Hebr. 2, 18 und 4, 15 wird die Versuchung blos als äusserliche dargestellt und ohne Sünde. 5. Allen scheint die vornehmlich von Schleiermacher *(über d. Schriften d. Luk.* 54 ff.) und Alex. Schweizer *(exeg. hist. Darstellung d. Versuchungsgesch.* — Anhang zu: *Kritik d. Gegensätze zwisch. Rationalismus u. Supernaturalismus.* Zür. 1833) vorgetragene Auffassung vorzuziehen zu sein, nach welcher die Erzählung freie Allegorie oder Parabel von Etwas ist, was im Allgemeinen sich hätte begeben können, aber was Jesus von Anfang an von sich gewiesen habe, also was wirklich nicht geschehen sei — nämlich die persönliche, weltliche Messiaswürde zu suchen, welche er als Abfall von Gott erkannt habe. Hat Jesus diese Parabel etwa selbst erzählt, so erklärt sich 1. die grosse Uebereinstimmung im Ganzen in einer Sache, welche den ersten Jüngern so dunkel sein musste; 2. die ähnliche Rede Jesu Luk. 10, 18 und 22, 37: „den Satan gesehen." 3. Ungewiss bleibt es, in wieweit die Jünger das Uneigentliche der Erzählung eingesehen haben. — Aber das Wahrscheinlichste ist wohl, dass Alles in der Erzählung, also auch dieser besondere Aufenthalt in der Wüste, zum Bilde gehöre. Wenigstens würde es schwer sein, eine Grenze zu bestimmen zwischen dem Eigentlichen und Uneigentlichen der Erzählung.

Hier folgt nun der Anfang der Darstellung vom eigentlichen öffentlichen Leben Jesu — Lehre, Jüngergewin-

ten, Thaten — durch den übrigen Theil von Kap. 4. Die drei ersten Evangelisten übergehen (nach dem Bericht des Johannes) die früheste Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu; denn schon vor der Gefangenschaft des Täufers hat Jesus nach Joh. 3, 24 (vgl. 2, 13) von Galiläa eine Reise gethan zum Paschafest in Jerusalem, und die Reise, welche hier V. 12 erwähnt wird, ist also bei Joh. erst die 4, 1. 43. Ueberhaupt erwähnen die drei ersten Evangelisten nur die letzte Reise Jesu nach Jerusalem. In der That aber passen die inneren Umstände der Erzählung der Drei und des Johannes genau zu einander. 1. Das Auffallende bei Matthäus, Jesus sei aus Judäa gegangen nach Galiläa wegen der Gefangennahme des Täufers: nach Galiläa auf das eigentliche Gebiet des Herodes Antipas: erklärt sich aus Johannes, welcher die Befürchtung Jesu mehr auf die Pharisäer und ihren Einfluss bezieht. — *Γαλιλαία* kann nicht, wie Grotius und Wetstein zur Vermeidung der Schwierigkeit annahmen, blos den dem Antipas nicht untergebenen Theil von Galiläa bedeuten. 2. Das Jüngergewinnen V. 18 ff., während er sie bei Johannes (1, 42 ff.) längst schon und auch die hier Erwähnten zu Jüngern hat, ist nicht gegen die Erzählung des Johannes; denn vorher wird Jesu Verhältniss zu seinen Jüngern immer nur als ein weiteres, freieres auch bei Johannes dargestellt.

V. 12. Das *παραδοθῆναι* des Täufers wird 14, 3 ff. genauer erzählt. Er wurde in Machärus am todten Meer gefangen gehalten (Joseph. *Antiqq. jud.* 18. 5, 2). *Ἀνεχώρησεν* wie 2, 22 vom Ausweichen.

V. 13. *Καταλιπὼν τὴν Ναζαρέτ* — die 2, 23 gewiss; auch hier *κατοικεῖν* — jetzt wohl nicht, wenigstens bei Matthäus, wegen der Verachtung der Nazarener gegen ihn (13, 53 f.), sondern wegen der gelegeneren Stelle. Doch Luk. 4, 16—30 lässt schon jetzt eine solche Scene dort geschehen.

„Kapernaum am See, an der Grenze von Sebulon und Naphthali.“ Wegen der prophetischen Stelle im sogleich Folgenden wird diese Bezeichnung in altisraelitischem Stil gemacht. Kapernaum heisst von da an (9, 1) ἰδία πόλις. Dem Orte nach unbestimmte Erzählungen der Evangelisten gehören wohl in diese galiläische Stadt. Sie lag am nördlichen Ufer des Sees von Tiberias diesseits des Jordan. Bald wird sie Καπερναούμ, bald Καφαρναούμ (Lachmann) geschrieben (Joseph. *vit.* 72: Κεφαρνώμη); dieses ist das Ursprüngliche: Stadt des Trostes (כְּפַר נַחוּם) oder der Anmuth (נָעוּם). Die Gegend ist bekannt ihrer Schönheit wegen. Joseph. *de bell. jud.* 3. 10, 8 erwähnt einen Quell Καφαρναούμ. Die geringen und zweifelhaften Reste Tel Hum (= Kameelenhügel) haben Schubert (*Reise in d. Morgenland* 3, 251 f.) veranlasst, die Weissagung Jesu über Kapernaum (Matth. 11, 23 f., Luk. 10, 15) als erfüllt darzustellen. — Galiläa aber, in welchem der Herr nach den drei ersten Evangelien vornehmlich wirkte, war gelegen für jede freiere und geistige Wirksamkeit: theils wegen des kräftig freien Charakters seiner Bewohner, theils weil dort das jüdische Element sehr gemischt war, theils wegen der Entfernung und Unabhängigkeit von Jerusalem, dem Mittelpunkte des eigentlichen Judenthums. G. Less *de Galilaea, opportuno servatoris miraculorum theatro*, in *Opuscc. theol.* (Gotting. 1781) 2, 369 ss.

Wieder hier bei einer Epoche im Leben Jesu eine prophetische Stelle V. 14—16: Jes. 8, 23. 9, 1 — nicht nach der alexandr. Uebersetzung, sondern nach dem Hebräischen, doch freier wiedergegeben. Das Original hat: ein Retter auftretend an der Grenze gegen die Syrier und Assyrier. Aber was dort von diesem Grenzlande überhaupt gesagt war, wird vom Evangelisten auf Kapernaum angewendet als den Ort, wo sich Sebulon und Naphthali berührten. — Alles, γῆ — ἐθνῶν, sind Nominative, denen λαός entspricht als das-

selbe Subjekt: „das Land von Sebulon und Naphthali, an der Strasse des Meeres, jenseits des Jordan, Galiläa der Heiden; das Volk“ u. s. w. *Ὁδόν* ist immer gelesen worden, wenngleich die Lateiner es als Vocativ übersetzten. Fritzsche liest *ὁδός*, was aber unpassend wäre, denn kaum konnte dieses, die Strasse, Bezeichnung des Landes sein; *ὁδόν* ist vielmehr s. v. a. auf dem Wege. *Ὁδὸς θαλάσσης* (vgl. *μετοικεσία Βαβυλῶνος* 1, 11 f.) nicht = Weg zum Meer, sondern: am Meer. Das Meer ist hier das galiläische, nicht das mittelländische, denn an diesem lag in Galiläa das Stammesgebiet Asser. Wahrscheinlich hiess damals die Gegend von Kapernaum so im Volke und sie ist noch jetzt Caravanenstrasse von Damaskus zum mittelländischen Meere, *via maris* genannt. *Πέραν τοῦ Ἰορδάνου* gewiss nicht diesseits hier, sodass die Bezeichnung von Peräa aus gemacht wäre, sondern es ist der Theil des kapernaitischen Gebiets jenseits gemeint, und bei'm Evangelisten scheinen mit *ὁδὸν θαλάσσης* und *πέραν τ. Ἰορδάνου* zwei verschiedene Gegenden bezeichnet zu werden, doch, wie eben gesagt, galiläische, ja kapernaitische (Paulus und And. verstehen *πέραν τ. Ἰορδ.* von Peräa). Also: Alles dieses Land, an der Strasse des Meeres und jenseits. *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν* — so auch die alexandr. Uebersetzung. Das Original: גְּלִיל הַגּוֹיִם = Kreis der Heiden; so hiess diese Gegend als Grenzgegend, ja anfangs von Phöniziern bewohnt: früher nur mit הַגְּלִיל und ähnlichen Namen bezeichnet. Jos. 20, 7. 21, 32. 1 Kön. 9, 11. 2 Kön. 15, 29. Von dieser Bezeichnung erhielt das Land den Namen Galiläa. So 1 Makk. 5, 15: *Γαλιλ. ἀλλοφύλων.* — Also schon im Namen lag etwas, was die Juden abgeneigt davon machte. — V. 16: Dunkel — Licht im Orig. (anders Paulus u. And.) gewiss = Elend — Rettung. Hier: geistig Dunkel — Licht; doch ist darunter nicht gerade nur Belehrung verstanden, sondern Erregung, Belebung

von Geist und Gemüth. „— im Dunkel wohnt — Licht geschaut — — wohnen im Lande und in der Nacht des Todes — ist ein Licht erschienen:“ steigender Parallelismus. *Καθῆσθαι* wie *καθίσαι* sonst = wohnen. *Τοῖς — αὐτοῖς* 3, 12. *Σκιὰ θανάτου* (Luk. 1, 79) ist alexandr. Uebersetzung von צַלְמָוֶת. Schatten des Todes = bis zur Nacht des Schattenreiches düster. Das *σκ. θαν.* ist nur wie Prädikat von *χώρα θανάτου* anzusehen: Land des Todes, weil es die Nacht des Todes in sich trägt.

V. 17. *Ἀπὸ τότε* — nachdem er seinen festen Sitz gefunden. *Ἤρξατο* steht nicht pleonastisch, sondern ganz eigentlich. Auch Jesus ruft jetzt noch *ἤγγικε*, wie der Täufer — im Abstraktum, und nicht: Er sei Messias: — nicht als wenn er dieses jetzt sich noch nicht beigelegt habe, sondern fortwährend war dieses vom Reiche Gottes die eigentliche Verkündigung Jesu.

V. 18—22. Erste Berufung von vier Jüngern, nämlich, wie schon oben bemerkt, zu bleibender und bestimmter Verbindung.

Περιπατῶν ist wohl schon vom Lehrgeschäft Jesu gebraucht. *Θάλασσα τῆς Γαλιλαίας* (15, 29. Mark. 7, 31), sonst *ἡ θάλασσα*; bei Johannes *ἡ θάλ. τῆς Τιβεριάδος* (6, 1. 21, 1), bei Lukas wie bei Josephus *λίμνη Γεννησαρέτ* (5, 1). Simon ist der griechische Name statt *Συμεών* (AG. 15, 14 u. 2 Petr. 1, 1). Es war damalige Art der Juden, griechische und palästinensische Namen zu verbinden — entweder zwei neben einander, oder zwei verschiedene Formen desselben. Auch Andreas war ein Name zwiefacher Art. *Ὁ λεγόμενος Πέτρος* kann bedeuten: „welcher schon jetzt den Namen führt.“ Aber es konnte auch die Erzählung 16, 18 nur die Bestätigung einer solchen Namengebung sein sollen, und wirklich giebt es Joh. 1, 43 so an, die einzige Stelle in den Evangelien, in welcher Petrus Kepha heisst. Sonst würde jene

bedeuten: „welcher den Namen später geführt hat“ und würde hier als etwas Bekanntes angeführt. Gewiss sollte die Festigkeit des Petrus mit dem Namen bezeichnet werden. Im ganzen Alterthum war diese Sitte, durch neue Beinamen Jünger zu bezeichnen. Nach Joh. 1, 44 waren die Männer von dem Bethsaida diesseits (westlich) des Sees, von Kapernaum nicht weit entfernt. V. 19: *Δεῦτε ὀπίσω μου* = *ἀκολουθεῖτέ μοι* (20, 22. 9, 9. 19, 21). So jenes Luk. 9, 23. 14, 27 — folgen für das ganze Leben, nicht blos augenblickliches Mitwandern. „Menschenfischer“ nach allegorisch bildlichem Ausdruck hier angeknüpft an das, was sie jetzt trieben. Man darf dabei nicht an altgriechische Formeln denken: *θήρα, θηρᾶν, ἀγκιστρεύειν*, was Wetstein anführt, ist von der Redekunst gebraucht. Hier bedeutet jenes mehr: Menschen gewinnen, nicht für sich, sondern für die göttliche Sache. Demnach ist es nicht blos heiteres Witzwort.

V. 20. *Ἀφέντες τὰ δίκτυα* — die Arbeit verlassend, also ohne Vorbereitung. Die V. 21 Genannten werden bei Luk. 5, 10 beide als Gefährten von Andreas und Petrus genannt. *Ζεβεδαῖος* hebr. Zabdai. *Καταρτίζοντας* bereitend (zum Fang) oder ausbessernd. „Und er rief sie,“ zu ihm zu treten. V. 22: „Diese selbst Habe und Vater verlassend,“ diess 19, 27 von den Jüngern als ihr Verdienst erwähnt. Vgl. aber 8, 21. Aehnlich ist die Berufung des Elisa durch den Propheten Elia 1 Kön. 19, 19 ff. Doch ist nicht gerade anzunehmen, dass Jesus seine Handlung demgemäss eingerichtet habe, geschweige dass unsere Erzählung ganz dorther entstanden sei.

V. 23—25: Kurze Darstellung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa. So auch unten 9, 25 ff. vor einem bedeutenden Abschnitte ein solcher zusammenfassender Bericht.

Περιάγειν — 9, 35. 23, 15. Mark. 6, 6; vgl. AG. 10, 38: *διῆλθεν εὐεργετῶν*. *Αὐτῶν* scil. *τῶν Γαλιλαίων*. Das

Lehren in den Synagogen, vom Verkündigen des Gottesreiches unterschieden, bestand in Schriftdeutung, Schriftanwendung; es war auch den fremden wie den nichtrabbinischen Lehrern überall gestattet (Luk. 4, 16 ff. AG. 13, 14 ff.). Beides steht neben einander, wie ja auch die Worte, Lehre Jesu Beides bedeuten: nicht nur einzelne Belehrungen, Sprüche, sondern auch das Wesentliche, jene Verkündigung vom Reiche Gottes. Synagogen gab es in allen jüdischen Städten, selbst im Auslande, wo nicht blos προσευχαί (AG. 16, 13). Κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον wie V. 17 κηρύσσειν schlechthin; εὐαγγ. τ. βασιλ., wie sonst εὐαγγέλιον für sich. „Heilend alle Krankheiten und alle Uebel im Volk." Ἐν τῷ λαῷ, ohne besondere Bedeutung, verstärkt blos das πᾶσαν, wiewohl dieses hier auch nur allerlei bedeuten kann. Μαλακία — Krankheit, ursprünglich mehr aus Schwäche (5 Mos. 28, 61); es findet sich blos bei Matthäus 9, 35 u. 10, 1 neben νόσος. Diese Heilungen haben hier noch einen zweideutigen Charakter, ob als Wunderakt oder nur als Wohlthaten, wie AG. 10, 38.

V. 24. „Sein Ruf — in ganz Syrien," dieses wie V. 25 ausgeführt: die römische Provinz Syrien (Gal. 1, 21). So sind die κακῶς ἔχοντες Genus von dem Folgenden: ποικίλαις — παραλυτικούς. Das ποικίλαις νόσοις hängt ohne Zweifel auch von συνεχομένους ab; anders der Syr. und Euthym., welche jenes zu κακῶς ἔχοντας beziehen. Συνέχεσθαι bei Luk. noch auch klassisch, als ärztliches Wort. Βασανοί (— νίζεσθαι) sind Krankheiten mit Schmerz. „Dämonische, Mondsüchtige, Gliederkranke." Sie werden wahrscheinlich als diejenigen erwähnt, deren Geschichten sich am meisten in den Evangelien finden. Es sind gerade solche, deren Heilung vornehmlich auf dem geistigen Wege, durch geistige Uebermacht, erfolgen konnte. Ueber Dämonische ist hier nicht ausführlicher zu handeln. Vgl. Strauss *Leben Jesu* 2, 5 ff. Wir bemerken nur Folgendes: 1. Die Darstellung des Josephus

(de bell. jud. 7. 6, 3), welche von Vielen getheilt wird und in den neuesten Geschichten Dämonischer in Würtemberg wieder hervorgetreten ist: diese Dämonia seien die Geister böser Abgeschiedener (ähnlich Justinus Mart. *apol.* 1, 18) — lässt sich nicht beweisen aus den damaligen jüdischen Meinungen vom Geschick der Abgeschiedenen; wenigstens in der evangelischen Geschichte zeigen sich die Dämonischen nie anders, denn als von eigentlichen Dämonen besessen. 2. Der Begriff des Dämonischen war sehr weit, auch in der alten Kirche. Alle Uebel hiessen so, welche unerklärlich, unheilbar waren, besonders auch mit Seelenleiden oder Geistesstörung zusammenhingen, oder auch nur innerliche. Dieser Glaube war übrigens weit mehr noch der gemeinsame der alten Welt, und daher, weil er mehr heidnisch war, wohl nach Galiläa versetzt. Manche Spuren führen dahin, dass die messianische Volkserwartung oft diese Krankheiten gefördert habe. — *Σεληνιαζόμενοι* — *lunatici*, griech. *σεληνιακοί* — in der Volkssprache wahrscheinlich meist im weitern Sinne gebraucht: nur noch 17, 15. Mark. 9, 18. Luk. 9, 39. Es sind hier Epileptische gemeint. *Παραλυτικοί* (9, 6) ist auch von unbestimmter oder weiterer Bedeutung: Gliederkranke oder Starrsüchtige (*παράλυσις* = *πάρεσις*, *remissio membrorum*).

V. 25. *Ἠκολούθησαν* entweder Hülfsbedürftige oder auch Schaulustige. „Von Galiläa und Dekapolis, von Jerusalem und Judäa, und von jenseits des Jordan.“ Die Beschreibung ist nicht geographisch genau: Dekapolis gehörte zum Theil auch nach Peräa, zum Theil nach Galiläa; aber selbst weiter nördlich in Syrien lagen Städte der Dekapolis. Doch ist der Name vieldeutig gewesen; Plinius *hist. nat.* 5, 18: *non omnes eadem oppida observant.* Jerusalem und Judäa nach altem Sprachgebrauche verbunden (*Ζεύς* und *θεοί*): das Vornehmste und das Ganze. Samariter sind nicht mit genannt; überhaupt erwähnen nur Lukas und Johannes solche als An-

hänger Jesu, jedoch nicht als Menschen, welche ihm gefolgt seien.

Hier aber eilt der Evangelist zu der Rede vom Berge: Kap. 5—7. Gerade wie das Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) sollte diese Sinn und Endzweck Jesu darstellen, sogleich im Eingange, ohne dass sie (de Wette) ein Gegenstück zu der Gesetzgebung auf Sinai hätte sein sollen. Matthäus giebt sie so, in diesem Umfang und in dieser Zeit allein. Lukas hat sie erst 6, 20—49 als Bergrede: aber 1. überall eigenthümlich gestellt und das Ganze nur an die Apostel gesprochen; daher auch 2. in eine Zeit gestellt, in welcher diese schon eine bestimmtere Stellung zu der Sache haben konnten. Die allgemeine Uebereinstimmung bei grossen Abweichungen beweist wohl für die Tradition von einer solchen umfassenden Bergrede; merkwürdig ist auch die offenbare Beziehung vieler Stellen im Briefe Jacobi auf dieselbe. Aber die Stellung und Anordnung bei Matthäus hat bestimmte Vorzüge; doch mag seine Grundurkunde Manches aus anderen gelegentlichen Reden Jesu hereingewebt haben: so findet sich Vieles der Art bei Lukas zerstreut. Ohne dass diese Rede, als Volksrede, strengen Zusammenhang hätte, lässt sich doch ein bestimmter Gedankengang leicht nachweisen. Sie ist an die Jünger im weitern Sinne gerichtet, d. i. an die Menschen, welche sich an Jesu anschlossen, und spricht so über die Bestimmung der Genossen von der neuen Sache. Wie das Gespräch mit Nikodemus, behandelt sie diese Sache im Gegensatze zum Judenthum — 1. gegen die jüdischen Erwartungen vom Messias 5, 3—12: an deren Stelle tritt der Segen bescheidener Frömmigkeit; 2. gegen die jüdische Lehrweise 5, 13—48: da das Judenthum mehr im Praktisch-Sittlichen fehlte als im Glauben und der Meinung, so hat es auch diese Zurechtweisung allein mit Solchem zu thun; 3. gegen die jüdische Handlungsweise 6, 1—7, 12. Der

Epilog 7, 13 ff. fordert auf zur Erwägung und Aufnahme seiner Rede, wie diese eben gewesen.

Diese Rede vom Berge ist stets als eine heilige Urkunde angesehen und mit Interesse behandelt worden. Vornehmlich wurden die neun Seligpreisungen ein besonderer Gegenstand der Deutung, zumeist in der griechischen Kirche, welche sie als ein Gegenstück zu den zehen Geboten auf sinnvolle Weise darstellt. — Augustinus *de sermone domini in monte lib.* 2. Opp. ed. Bened. Tom. 3. Luther *Auslegung des* 5. 6. 7. *Cap. Matth.* Ausg. v. *Walch* 7, 534 ff. D. J. Pott *de natura atque indole orationis montanae et de nonnullis hujus orat. explicandae praeceptis.* Helmst. 1788. 4. J. G. Rau *Untersuch. die wahre Ansicht der Bergpred. betr.* Erlang. 1805. Tholuck *philol. theol. Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matth.* Hamb. (1833) 1835. Praktisch sind: J. J. Stolz *Geist der Sittenlehre Jesu in Betrachtungen über d. Bergpred.* Lemgo 1792 f. 3 Bde. J. A. Mau *die Bergpred. Christi nach Matth. homil. bearbeitet.* Hamb. 1836. K. Zimmermann *die Bergpred. Jesu Chr. in relig. Vorträgen behandelt.* Neust. a. d. O. 1836 f. 2 Bde. F. Arndt *die Bergpred. Jesu Chr. in* 17 *Betrachtt.* Magdeb. 1838 f. 2 Bde. Kl. Harms *die Bergrede des Herrn in* 21 *Predigten vorgetr.* Kiel 1841. Ch. F. Kling *die Bergpr. Christi nach Matth. für nachdenk. Christen erklärt.* Marb. 1841.

V. 1. Das Bergbesteigen ist sonst in den Evangelien gewöhnlich ein Versuch, sich von der Menge zurückzuziehen (15, 29. Mark. 3, 13). *Καθίζειν* mit der Absicht zu lehren (Luk. 4, 20). Die Jünger sind zwar deutlich von *ὄχλοις* unterschieden, doch gehören sie als die Jesu Näherstehenden wohl zu diesen, und 7, 28 hören die *ὄχλοι* die Rede mit an. Τὸ ὄρος ist dem Zusammenhange nach ein Berg wenigstens in Galiläa (4, 23), vielleicht auch nahe bei Kapernaum; denn 8, 5 und Luk. 7, 1 finden wir Jesum sogleich darauf dort.

Und wirklich heisst in der christlichen Sage ein Berg zwischen Tiberias und dem Tabor der Berg der Seligkeiten (von den Muhamedanern Kerun el Hottein d. i. Hörner von Hittin genannt); auf ihm stand vormals eine Kirche. Vgl. Schubert *Reise in das Morgenland* 3, 223 und v. Raumer *Palästina* 31. Andere verstehen den isolirt in der Ebene liegenden Berg Tabor. Ἀνοίξας τὸ στόμα führt, wie Hiob 3, 1, gewöhnlich bedeutendere Reden ein.

V. 3—12: Seligpreisungen. Bescheidene Frömmigkeit und ihr geistiger Segen wird der messianischen Stimmung und ihren Ansprüchen entgegengesetzt. Es findet keine besondere Rücksicht in diesen Segensformeln Statt auf die Verfluchungen im Gesetz, 5 Mos. 27, oder auf den Anfang der Psalmen (Grotius). Diese Formeln, wie die entgegengesetzten des Weherufes (23, 13 ff.; auch bei Luk. 6, 24 ff. hier nach den Segensformeln), waren im Lehrstile die gewöhnlichen, um aufzufordern oder abzuschrekken. In allen diesen Versen giebt der zweite Satz mit ὅτι den Beweis für das μακάριοι. Und jene zweiten Sätze insgesammt geben messianische Formeln. Also: „sie gelangen wirklich zum messianischen Reiche;“ aber im Zusammenhange liegt, dass dieses ein anderes, als das jüdische sein werde — das wahre, ideale. Der nächste Sinn der Formeln ist allerdings lokal und polemisch; jedoch der allgemeine Gedanke ist bleibend: „im Christenthum ist Alles innerlich, geistig, aber es wirkt von da beseligend nach Aussen.“ Und so bleiben sie ein ewiges Wort. — G. C. Knapp *explanatio loci Matth.* 5, 3 *et proxime sequentium aliquot sententiarum.* Hal. 1801. 4, in *Scriptt. var. argum.* (ed. 2.) 2, 349 ss. Herder *die Seligpreisungen Christi*, in *Werkk. z. Rel. u. Theol.* B. 4. Gf. Aug. Fischer *Predigten über d. acht Seligkeiten.* München 1834. N. Nielsen *die Seligpreisungen unseres Herrn in neun Predigten.* Lübeck 1838.

V. 3. *Αὐτῶν ἐστί* (19, 14) = ihnen gehört es — nicht als Mitherrschenden, sondern als Theilnehmern. Hier wird also das Himmelreich schon als bestehend (anders 4, 17) beschrieben. *Τῷ πνεύματι* gehört gewiss zu *πτωχοί*, nicht zu *μακάριοι* („selig im Geiste, in geistiger Weise" — Paulus, Kühnoel; oder *judice spiritu*, „für den Geist" — Wetstein). Dann werden die Armen, welche so ihre Bedeutung für sich haben würden, wie gewöhnlich im A. T. (vgl. Jac. 2, 5), von Demüthigen, Frommen verstanden. Dazu steht *πτωχοί* zu kahl und *τῷ πνεύματι* würde überflüssig sein; auch im Folgenden steht *μακάριοι* schlechthin (vgl. auch V. 8). Anders Luk. 6, 20, welcher *τῷ πνεύμ.* nicht hat. Vielmehr gehört *πτωχ. τ. πνεύμ.* zusammen. Aber dieses fasst man entweder 1. wirklich arm am Geiste, nämlich am herrschenden, geltenden, dem jüdischen (Fritzsche), oder 2. als arm am Geiste geltend, oder 3. arm sein wollend (Chrysost. *πν.* = *προαίρεσις*), oder 4. sich arm fühlend (Tholuck). Doch *πνεῦμα* bedeutet nur das innere Leben, und „die geistlich Armen" (Luther), „die Armen am oder im Geiste," sind die bescheiden Frommen (Ps. 18, 27. Jes. 57, 15. 61, 1. 66, 2; im Stile des A. T. bedurfte das *πτωχοί* gar nicht des Beisatzes *ἐν πνεύματι*): von einer anderen Seite, dem jüdischen Wissen entgegen, werden diese einfach Frommen glücklich gepriesen 11, 25 und Luk. 10, 21. Die Erklärung de Wette's, nach welcher *πτωχοί* sein sollen „den Messias Erwartende," nämlich auf geistige Weise (Luk. 4, 18), trägt zu Viel in das Wort hinein.

V. 4. „Trauernden — erfreut," die Form nach Jes. 61, 2: *παρακαλέσαι τοὺς πενθοῦντας*. Aber bei Matthäus sind die Trauernden gewiss nicht die um sich und ihre äusseren Angelegenheiten Betrübten (Augustin., Luther, Paulus), denn überall hier werden nicht äusserliche, sondern inner-

liche Zustände bezeichnet. Also: die um den damaligen Zustand von Welt und Volk und so freilich um sich selbst Trauernden. Die παράκλησις bedeutet daher eben das Bessere, das messianische Heil.

V. 5. *Πραεῖς* neben *πτωχ. τ. πνεύμ.* (V. 3) sind die gegen Menschen Bescheidenen, also schlichte, einfache Menschen. Vgl. 21, 5. *Κληρονομεῖν τὴν γῆν* — heilige Formel von Abraham her, welcher das fremde Land einzunehmen kam, dann von den Israeliten gesagt, endlich messianisch gefasst, wie 25, 34: *κληρ. τὴν βασιλείαν.* Hier demnach im Sinne des Ganzen: zur wahren, messianischen Bedeutung, Glückseligkeit gelangen. Die alte Kirche und Manche nach Grotius verstanden es falsch vom äusserlichen Glücke (19, 28 f.). Die Form der Stelle ist übrigens wieder nach dem A. T. — Ps. 37, 11: *πραεῖς — γῆν κληρονομεῖν* — wo es natürlich im eigentlichen Sinne steht. Viele griechische und lateinische Kirchenväter setzen diesen 5. Vers vor den 4., und diese Anordnung hat Lachmann aufgenommen. Auf der einen Seite ist sie sehr angemessen, da so Frömmigkeit gegen Gott (V. 3) und Bescheidenheit gegen Menschen neben einander gestellt erscheinen, auf der andern konnte sie aus Lukas hereinkommen, bei welchem (nach einer andern Auffassung des Sinnes) die Klagenden und die Hungernden (hier V. 6) neben einander stehen, aber die Hungernden schlechthin, und die *πραεῖς* ganz fehlen. Daher ist der text. rec. gewiss richtig.

V. 6. „Hunger und Durst nach Gerechtigkeit" hier wohl nicht blos in der Bedeutung vom Bedürfniss (Hungern und Dursten der Seelen: Jes. 32, 6. Amos 8, 11 — Hung. nach Gottes W.: Ps. 42, 3. 43, 1), sondern vom rührigen, rüstigen Verlangen (als Steigerung von *πενθεῖν*). *Δικαιοσύνη* wie V. 20. 6, 33 = gottgefälliger Zustand — im messianischen Reiche. Also: „welche nach einem solchen

Zustande (δικαιοσύνη hat den Ton) sich sehnen — nicht nach äusserlichem Glück." Χορτασθήσονται entweder δικαιοσύνης oder überhaupt: „sie sollen Genüge, Befriedigung haben."

V. 7 ff.: Gesinnung und Zustand in seiner Gemeine. V. 7—9: die Grundgesinnung ist Liebe; V 10—12: der Zustand ist Hass und Verfolgung der Welt. — Die Liebe ist schon in der altisraelitischen Sprache der Grund alles Guten, ja des sittlich Guten selbst; die Sprache des Evangelium nahm dieses im höhern Sinne auf, hier (mit Bescheidenheit gleichartig) in besonderer Beziehung gegen die mit der äusserlichen Messiaserwartung zusammenhängende Selbstsucht und das daraus Hervorgehende. Die Verse stehen in Gradation: Liebeserweisung (7) — Liebesgesinnung (8) — gegenseitige Liebe (9). — Ἐλεήμων (ohne den Begriff der Barmherzigkeit) = thätig liebend; ἐλεῖσθαι = von Gott Liebe empfangen: auch dieses wohl mit besonderer Beziehung auf das messianische Heil.

V. 8. Καθαροὶ τῇ καρδίᾳ und ὄψεσθαι τὸν θεόν sind nicht im allgemeinen Sinne aufzufassen: jenes = rein d. i. lauter, edel oder ohne Schuldbewusstsein — dieses = zur Gotteserkenntniss oder Verbindung mit Gott gelangen (Olshausen, Tholuck); in der Kirche gewöhnlich vom zukünftigen Leben verstanden. Auch in der Mysteriensprache (Callimach. *Apoll.* 9): nur die Reinen gelangen zur Anschauung. Doch es ist auch nicht in zu israelitisch-jüdisch beschränktem Sinne zu verstehen (Kühnoel — 2 Kön. 25, 19: Gottes Diener sein). Der Gedanke hängt ohne Zweifel sehr eng zusammen mit dem von V. 7. Reines Herz steht im A. T. der Bösartigkeit entgegen; also = klares Gemüth, Gesinnung der Liebe (Ps. 24, 4. 51, 11. 73, 1). Aber ὄψεσθαι τὸν θεόν, wie alle Nachsätze in der Stelle, hat messianische Bedeutung, nach Jes. 40, 5 = Gottes Gegenwart geniessen. — Auf das jenseitige Leben an-

gewendet, wie alles Messianische, und wie das Gottesreich sich ja in diesem vollenden soll: Hebr. 12, 14. 1 Joh. 3, 2.

V. 9 erinnert an Sprüchw. 12, 10: *οἱ βουλόμενοι εἰρήνην εὐφρανθήσονται* — aber kaum findet bei Matthäus eine wirkliche Rücksicht darauf Statt. Hier ist, wenigstens in Steigerung des Vorigen, gegenseitige Liebe gemeint: „die welche Verhältnisse der Liebe schaffen." *Εἰρηνοποιός* steht sonst nirgends im A. und N. T.; *εἰρηνοποιεῖν* Kol. 1, 20 — *εἰρηνικός* dasselbe Jac. 3, 17, anders *εἰρηνεύοντες* 2 Kor. 13, 11. „Werden Kinder Gottes heissen." *Καλεῖσθαι* zwar nicht dem Worte nach soviel als *εἶναι*, aber dem Sinne nach; nur ist es bedeutender: nicht blos äusserlich so erscheinen, sondern mit vollem Rechte es sein — *ἐξουσίαν ἐχ. γενέσθαι* Joh. 1, 12. Kinder Gottes s. v. a. Gottgeliebte (liebend Liebe empfangen) V. 48. Röm. 8, 29. Doch ist es auch hier messianische Formel, nach vielen prophetischen Stellen (5 Mos. 32, 43), wo: „sie sollen meine Kinder sein." Auf einen besonderen Namen Gottes, welchen sie führen sollten, ist gewiss nicht hingedeutet — wie auf den: Gott des Friedens (Röm. 15, 33. 1 Kor. 14, 33).

Aber V. 10—12 spricht Christus von dem Zustande der Seinen. Ganz im Gegensatze zum messianischen Glück und Glanz ist er Noth und Verfolgung: aber eben hierdurch höhere Ehre, innerliches und himmlisches Heil. Jac. 1, 2 ff. und 1 Petr. 3, 14 spielen auf diese Stelle an.

V. 10. *Δικαιοσύνη* (V. 6) — die gute Sache. *Ὅτι — οὐρανῶν* vgl. V. 3. V. 11 wendet diess bestimmter auf sie. Im *ψευδόμενοι* und *ἕνεκεν ἐμοῦ* liegt, dass seine Sache eben die gute sei. Im zweiten Satze *καὶ εἴπωσι* u. s. w. haben diese letzten Worte eben die Bedeutung: *ψευδ. ἕν. ἐμοῦ*. Das *πονηρὸν ῥῆμα εἰπεῖν* ist ganz gleich dem *ὀνειδίζειν*: „allerlei lästernde Rede." „Lügnerisch," da es um meinetwillen geschieht. *Ψευδόμενοι* ist oft weggelassen oder versetzt (von

Griesbach, Paulus u. And. verworfen, von Lachmann ausgelassen). Allein es hat gerade Bedeutung, es soll die δικαιοσύνη erklären. Noch weniger kann dem Sprachgebrauche nach (ῥῆμα πον. Judith 8, 8) ῥῆμα mit Lachmann weggelassen werden. Ἕνεκεν ἐμοῦ = 10, 22 u. 24, 9 διὰ τὸ ὄνομά μου — „weil ihr als die Meinigen geltet."

V. 12. Μακάριοι wird erklärt. Χαίρειν, ἀγαλλιᾶσθαι — freudig, froh sein. Das Zweite bezeichnet das fortwährend Heitere. Aehnlich χαίρειν nach εὐφραίνεσθαι Jes. 66, 10 — χαίρετε ἀγαλλιώμενοι 1 Petr. 1, 8. 4, 13. Μισθός (V. 46. 6, 1. 10, 41), ohne die Bedeutung von Vergeltung im Aeusserlichen (hiegegen schon Luk. 17, 10), bezeichnet nur das Angemessene. Es ist die Steigerung vom αὐτῶν ἐστι V. 10; denn ἐν τοῖς οὐρανοῖς (zu nehmen: im Himmel zu empfangen, wie auch Kol. 1, 5. 1 Petr. 1, 4 — nicht mit Fritzsche: im Himmel bestimmt, wie Phil. 4, 3: „Buch des Lebens") bezeichnet wohl nicht blos das zukünftige Leben, sondern, wie βασιλεία τῶν οὐρανῶν, das Gottesreich, *jedoch* im idealen Geiste der Frömmigkeit, das Irdische und Himmlische immer zusammengedacht. Οὕτω γὰρ — Vortheil der Würde, Ehre: die Verfolgung stellt neben die Heiligen aller Zeiten. Τοὺς πρὸ ὑμῶν scheint nicht bloser Zusatz zu sein, sondern anzudeuten, dass auch sie sich als Propheten betrachten sollen. Die Verfolgung der Propheten durch die Juden war sprüchwörtlich: 23, 29. AG. 7, 52. Jac. 5, 10.

Zu dem, worauf nun die Rede übergehen will: die Lehrweise im Judenthum zu bekämpfen, macht V. 13—16 den Uebergang: die Pflicht seiner Jünger, sich zu bilden (13) und wirksam zu sein (14—16) für die wahre Einsicht. — *Die* Pastoralbriefe haben immer dieses Beides neben einander: *sich* bilden und wirken. — In der Idee Christi lag demnach vom Anfang an das Wirken aller der Seinen für die Sache Gottes, also eine lebendige, durchaus wirksame Gemein-

schaft. Nichts spricht mehr als dieses gegen die Ableitung des Evangelium vom Essenismus.

V. 13. Das Bild des Salzes kehrt oft im gleichen Sinne wieder in den Evangelien: Mark. 9, 50. Luk. 14, 34 — nicht gehört hierher Kol. 4, 6. Man darf nicht besondere Beziehung finden wollen, etwa auf die Opfer (Tholuck — Markus 9, 49 legt sie hinein, aber nur als Nebengedanken); es ist vielmehr aus der allgemeinen Bildersprache zu erklären und bedeutet 1. Geschmack, Kraft verleihen, 2. dem innerlichen Verderben widerstehen. Man könnte Salz geradezu mit Geist übersetzen. Ἡ γῆ und ὁ κόσμος (V. 14) stehen hier, ohne Beziehung auf die eigentliche Weltwirksamkeit der Jünger, ganz einfach: „über die Erde, die Menschen hin.“ „Wird das Salz dumpfig (kraft-geschmacklos), womit will man es wieder salzen (ihm seine Kraft wiedergeben)?“ Der geistig Erregte, Fortgeschrittene ist nicht wiederherzustellen. Man könnte dieses bezweifeln (auch geistig Bedeutenden ist oft gerade von Schwachen geholfen worden; doch der eigentliche, höhere, tiefere Geist kann nicht wiederhergestellt werden, einmal gesunken): aber Christus meint ohne Zweifel, dass solche Menschen selbst der Stolz nicht dazu gelangen lasse sich helfen zu lassen. *Μωραίνεσθαι — fatuum, insipidum* (Mark. ἄναλον). Die Vulg. hat *evanuerit* = μαρανθῇ. Für ἐν τίνι ἁλισθήσεται ist bei Mark. bestimmter: ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε gesetzt. Und gewiss denkt auch Matthäus an eine eigene Unverbesserlichkeit des Stoffes, dem Folgenden gemäss: εἰς οὐδὲν ἰσχύει. Also nicht mit Luther: „Womit will man salzen?“ — „Für Nichts mehr taugt es noch als hinausgeworfen und zertreten zu werden von den Menschen.“ Volksmässiger Ausdruck: „für Nichts mehr gut (ἰσχύειν = ἱκανὸν εἶναι) und muss daher“ u. s. w. Βληθῆναι ἔξω — καταπατεῖσθαι = unbrauchbar — verächtlich. Das ἔξω βληθ. gehört nur für das Bild, also nicht

(Tholuck) nach 8, 12. 22, 13 „aus der Gemeinschaft, dem Reiche“ zu erklären.

V. 14—16: Wirksamkeit für sie. Salz also die innerliche Geisteseigenschaft, Licht die Kraft nach Aussen. Auch dieses Bild ist gewiss ganz aus der Volkssprache zu erklären und nicht vom rabbinischen Ehrennamen נֵר עוֹלָם. Aber φῶς τοῦ κόσμου nicht (Joh. 11, 9) = Sonne (Fritzsche). „Ihr seid das Licht, das für die Welt leuchten soll“ (im höheren Sinne Christus bei Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 46). Ganz gleich Phil. 2, 15: φωστῆρες ἐν κόσμῳ. — V. 14: „Sie könnten nicht verborgen bleiben;“ V. 15 f.: „sie sollten es nicht.“ „Das Helle (aus dem Bilde des Lichts geht er über in das des Erleuchteten) muss geschen werden — was es leuchten soll, will gesehen werden.“ Κρυβῆναι = ungesehen bleiben. Πόλις — solche Städte waren auf dem galiläischen Boden sehr häufig. Καίουσι in V. 15 ist impersonal zu fassen: „man brennt nicht an ein Licht und setzt es unter ein hölzernes Mass.“ Dieses μόδιος (*modius*) ist ein kleines (römisches) Gemäss für trockene Dinge. „Auf den Leuchter“ (*candelabrum*). Καὶ λάμπει — „damit dass“ u. s. w. Dieses Bild findet sich ausser der Bergpredigt in gleichem Sinne Mark. 4, 21 und Luk. 8, 16; bei diesem 11, 33 gebraucht es Jesus von sich selbst. V. 16: Λαμψάτω übersetzt Luther richtig: „Lasset leuchten.“ Τὸ φῶς ὑμῶν, anders als 6, 23, hier: das ihnen zu Theil gewordene Licht, ihre Ausrüstung für ihren Beruf. Ὅπως ἴδωσιν — ἔργα wird gewöhnlich auf die Folge der Erkenntniss bezogen, welche im Leben sichtbar sein müsse, was denn nachher nicht mit 6, 1. 5 streiten würde (dort ist ja nur vom Scheinsuchen die Rede), und der Sinn würde bedeutend genug sein: nicht durch Wort und Lehre, sondern durch That und Werk sollen sie auf Andere einwirken. 1 Petr. 2, 12: ἐκ τ. καλῶν ἔργων — δοξάσωσιν, offenbar auf unsere Stelle

deutend, giebt einen Schein von Beweis dieser Erklärung. Doch kann man die guten Werke auch eben von der guten Einwirkung der Geistbegabten auf Andere verstehen, ἰδεῖν — an sich erfahren, „dass sie die Einwirkung von euch empfangen und Gott dafür preisen.“ Der letzte Satz hat die Hauptbedeutung: entweder wird im althebräischen Stile in ihm ausgedrückt, dass der Zweck des Leuchtenwollenden immer auf die Förderung der göttlichen Sache gerichtet sein müsse, oder er soll bedeuten, der Erfolg müsse vollständig sein, die Menschen zur Anerkenntniss oder zur Verherrlichung Gottes gebracht werden. — Hier zuerst der Name Vater im Himmel. Allerdings war der Vatername im uralten Gebrauche in Religionen und Mysterien (auch bei den Israeliten, 5 Mos. 32, 6): aber im Heidenthum gewöhnlich nur im physischen Sinne, im A. T. im äusserlichen und partikularistischen. Im innerlichen und allgemeinen Sinne tritt er zuerst im Evangelium ein. Auch das Prädikat „im Himmel“ sollte die geistige und die universale Bedeutung hervorheben: die geistige, wie der Himmel der Erde entgegensteht; die universale, wie dabei das weit Ausgebreitete vorgestellt wird. In der Rede an die Jünger kann bei'm „Vater im Himmel“ zunächst auch auf den hingewiesen worden sein, welchem sie angehören sollten, ihre irdischen Väter verlassend.

Aber dieses, an die Jünger und ihre Lehrerbestimmung erinnernd, führt nun leicht auf das V. 17—48 hin, die falsche Lehre im Judenthum, also auf das neue Licht der Zeit. Zwar das Gesetz solle sein, aber das volle, reine Gesetz, nicht das dem Buchstaben nach und mit entstellenden Deutungen vorgetragene.

V. 17. Μὴ νομίσητε scheint allerdings darauf hinzudeuten, dass zwar nicht von Jesus (Gratz: man habe es von diesem erwartet wegen seiner nichtpharisäischen Le-

ensweise), aber doch vom Messias überhaupt wenigstens theil-
reise die Meinung gewesen sei, er werde das mosaische
esetz aufheben, vielleicht nach Jer. 31, 33 ff. 32, 40. Aber
s μὴ νομ. kann auch nur die Verneinung bedeutend hervor-
eben sollen. Ἔρχεσθαι (s. z. 3, 11), wie 9, 13. 10, 23.
4. 11, 18 (Joh. 5, 43), nach göttlicher Bestimmung, Ver-
staltung auftreten. Καταλύειν (Joh. 7, 23. 10, 35: λύειν
μον) = καταργεῖν (bei Paulus) — um Ansehen, Gültig-
eit bringen. Νόμον ἢ προφήτας (ἤ ohne besondere
deutung: vielmehr konnte nach der jüdischen Meinung,
lche Jesus einführt, Keines ohne das Andere bestehen
er aufgehoben werden; indess der Angriff konnte auf Ei-
s oder das Andere geschehen — AG. 1, 7, mehr 1 Kor.
, 27) ist hier nicht von Büchern, sondern vom Inhalte
verstehen. „Nicht gekommen zu zerstören, sondern zu
füllen.“ Diess braucht nicht gerade nur auf νόμ. ἢ προφ.
ezogen zu werden, sondern kann allgemein genommen be-
eichnen: sein Endzweck überhaupt nicht zerstören, sondern
efestigen. Πληροῦν hat immer die verschiedensten Aus-
gungen gefunden. Blos bestätigen bedeutet das Wort
cht (στῆσαι Röm. 3, 31), und im Folgenden ist von Mehr
s lediglich hiervon die Rede. Auch vervollkommnen
deutet es nicht, und V. 18 f. spricht dagegen. Ebenso-
enig ist es s. v. a. deuten und deutend erweitern
גָּמַר). Fritzsche: Weissagungen erfüllen; dann
ünde aber der Gedanke ganz im Sinne getrennt vom Folgen-
n. Vielmehr ist das Natürlichste: handelnd erfüllen
, 15. Röm. 8, 4. 13, 8. Gal. 6, 2 — nicht: stellver-
retend erfüllen, nach der Ansicht älterer Theologen).
ber im vollen Gegensatze zum καταλύειν liegt, dass in die-
r Art auch von ihm gelehrt werde (so sind V. 19 ποιεῖν
d διδάσκειν verbunden).

Das Folgende giebt auch keine Verbesserungen des Ge-

setzes, sondern der Anwendung desselben — dem Buchstaben nach und nicht des reinen Gesetzes. Die Substanz, den Geist desselben will Christus gehalten haben. Vgl. Jac. 2, 10. Röm. 7, 12. 14 neben 10, 4. Gal. 3, 25. Also nicht blos (Olshausen, Tholuck u. Aeltere): erst mit seinem Tode solle das Gesetz aufhören.

V. 18 f. verstärkt das μὴ καταλύειν. V. 18 überhaupt: es solle sein; V. 19: sie sollten es halten.

Ἀμήν — ὑμῖν bei Matth., Mark. und Joh. (Luk. 4, 24 allein = 4, 25 ἐπ' ἀληθείας und 9, 27 ἀληθῶς) scheint eine ursprüngliche Redeform Jesu gewesen zu sein; sie soll nicht Auctorität ausdrücken, sondern wichtige Sprüche einführen. Ἀμήν (אָמֵן) wurde aus der liturgischen Sprache für feierliche Rede beibehalten. Ἕως ἄν = bis dass, aber (s. z. 1, 25) ohne dass nach dieser Katastrophe für die Sinnenwelt die Bedeutung der sittlichen Substanz aufhören würde. Παρέρχεσθαι hebräisch (Ps. 37, 36) und griechisch. So 24, 35. Die Vorstellung von einem wirklichen Weltuntergange sollte nicht gerade in solchen Stellen liegen. Ebensowenig ist geistige Deutung zulässig: Dauer des Gesetzes, bis (ἕως) eine höhere Ordnung der Dinge beginne (Tholuck). Der Weltuntergang bedeutet vielmehr in diesen Formeln das undenkbar weit Entfernte = bis dahin nicht; dieses ist nur eine verstärkte Verneinung. Aehnlich 24, 35 (vgl. d. συντέλεια τοῦ αἰῶνος 28, 20) und Luk. 16, 17: εὐκοπώτερόν ἐστι τ. οὐρανὸν κ. τ. γῆν παρελθεῖν. „Nicht soll vergehen der kleinste Theil vom Gesetze (ἀπὸ τ. νόμου zu παρέλθῃ), bis dass Alles erfüllt wird." Ἕως ἂν πάντα γένηται für τοῦ μὴ πάντα γενέσθαι; „so dass nicht Alles erfüllt wird;" es ist gleichgebildet dem ἕως ἂν παρέλθῃ. Oder ἕως ist hier = während. Eine andere Bedeutung als erfüllt werden was im Gesetze — kann das πάντα γίγνεσθαι nicht haben. Tholuck: „bis Alles zu meinem Reiche geschehen" = ἕως παρέλθῃ, im gei-

stigen Sinne genommen. Kühnoel und Gratz nehmen an, die Worte ἕως — γένηται seien unpassend aus Luk. 21, 32 hereingekommen. Ἰῶτα und κεραία waren gangbare Ausdrücke bei den Juden von dem materiell kleinsten Theilen des Gesetzes. Jod das kleinste Buchstabenzeichen in dem semitischen Alphabete; κεραία, *apex*, τὸ ἄκρον, kleine Züge, die Buchstaben unterscheidend, oder kleine Beigaben zu den Buchstaben. Hier also sprüchwörtlich; das Eigentliche im Folgenden: ἐλάχισται τῶν ἐντολῶν.

V. 19. Λύειν wohl weniger als καταλύειν V. 17; es ist handelnd aufgeben, entgegen dem ποιεῖν im Folgenden, „Eines von den kleinsten unter diesen Geboten" — ἐντολῶν also von ἐλαχίστων abhängig und μίαν zu ἐλαχ. gehörig. Nicht: „Eines von diesen kleinsten Geboten", sodass auf die jüdische Unterscheidung grösserer und kleinerer Gebote (22, 36) Rücksicht genommen würde (Wetstein u. And.) Warum hätte Christus blos diese eine Art der Gebote erwähnt, die kleinsten? Oder, wenn bei den Juden die sittlichen Gebote gerade die kleinen hiessen, wie hätte Christus sich diesen Sprachgebrauch aneignen können? Dieselbe sprachliche Zweideutigkeit 25, 40: ἀδελφῶν τῶν ἐλαχίστων. Διδάξῃ οὕτω — näml. λύειν τὰς ἐντολάς. „Der Geringste im Himmelreich" — vgl. 11, 11. Im vorletzten Satze ist für οὗτος oft οὕτως gelesen worden mit διδάξῃ verbunden, dann ganz dem Vorigen parallel: und dieses ist gewöhnlich in der gnomischen Sprache. „Gross im Himmelreich", vornehmlich wohl auf Lehrer bezogen: bedeutend, fördernd; entgegen steht ἐλάχιστος.

V. 20 leitet nun auf die Ausführung davon über, dass das volle (Geist) und reine Gesetz erfüllt werden solle. Γάρ bezieht sich eben auf das πάντα γενέσθαι. Δικαιοσύνη s. v. a. gesetzlicher Zustand; vgl. V. 6. Περισσεύειν πλεῖον, steigernde Formel, ist zu verbinden. Περισσεύειν —

grösser sein, nicht blos gross. *Πλεῖον τῶν* steht allerdings für *πλεῖον τῆς τῶν* d. h. grösser als die, welche jene verkündigen oder üben (Joh. 5, 36: *μείζω τοῦ Ἰ.*). Die *γραμματεῖς* sind mehr die Verkündigenden, die *Φαρισαῖοι* mehr die Uebenden (Luk. 18. 10 ff.) — auch unten 23, 23 ff. in der Schilderung der Scheintugend neben einander. *Οὐ μὴ εἰσέλθ.* — 18, 3. Joh. 3, 5; auch in dieser Formel liegt die schon geschehene Stiftung dieses Gottesreichs.

V. 21. *Ἠκούσατε* — von Vorlesern in der Synagoge (Joh. 12, 34: *ἠκούσαμεν*); es bezieht sich auf den Unterricht in ihr. *Τοῖς ἀρχαίοις* — in V. 27 zweifelhaft, wieder V. 33, dann blos *ἐρρέθη* — erklären die Meisten (seit Beza): von den Alten, Vätern; dann sind *ἀρχαῖοι* = *πρεσβύτεροι* (15, 2). Doch die Construction ist zu ungewöhnlich und *οἱ ἀρχαῖοι* wohl kaum in dieser Bedeutung (d. alten Gesetzeslehrer) zu nehmen (Luk. 9, 8. 19 *προφήτης τῶν ἀρχαίων* zu unbestimmte Bezeichnung). Vielmehr ist das Wort in gewöhnlicher Dativbedeutung zu fassen; aber die *ἀρχαῖοι* sind nicht die Altväter des Volks (de Wette — diess wären *οἱ πατέρες* 23, 30 ff.): denn diesen war das Gesetz gegeben, welchem Jesus nicht widersprechen wollte: sondern die näheren Vorfahren der gegenwärtigen Juden (vgl. *τὰ ἀρχαῖα* 2 Kor. 5, 17), zu denen die Meister redeten, von welchen das mosaische Sittengesetz so verändert und verfälscht worden war. „Es ist traditionell in euren Schulen.“ Auch so קַדְמוֹנִים. Aber die Bedeutung des Schwachen oder Abgeschafften liegt gewiss nicht im Worte (Tholuck), wie bei den Griechen im *ἀρχαῖον*, vielmehr die des nur Alten, nicht Ursprünglichen in diesen Traditionen. Und das unbestimmte *ἐρρέθη* (mit Bedeutnng dem geschrieben worden sein entgegen) passt ganz hierfür. *Οὐ φονεύσεις* — 2 Mos. 20, 13 und 5 Mos. 5. Fehlerhaft war (dieses überall hier der Tadel Jesu) 1. das Festhalten des Buchstabens

und 2. der verfälschende Beisatz (ὃς δ' ἂν u. s. w.). Der Beisatz geschah wohl nicht blos, um das Gesetz zu mildern, sondern vielleicht, um dasselbe den politischen Verhältnissen anzupassen, welche den Juden das Recht der Todesstrafe genommen hatten (Joh. 19, 31): so dass dieses politische Verfälschen der mosaischen Gesetzgebung eigentlich von Christus getadelt werden soll. Wahrscheinlich schlossen sich diese jüdischen Bestimmungen an das Gesetz von der Blutrache an (3 Mos. 24. 4 Mos. 35, 12. 24), in welchem dem Volksgerichte der Ausspruch über Mordthaten gegeben war. Ἔνοχος τῇ — diesem Gerichte verfallen. Κρίσις (vgl. V. 22) ist ein Gericht geringerer Bedeutung, vom Synedrium unterschieden, nach 5 Mos. 16, 18 in allen Städten eingerichtet. Josephus (*Antiqq.* 4. 8, 14) berichtet, es habe aus 7 Männern in jeder Stadt bestanden, der Talmud giebt 23 an. Also: jedes Gericht mag über den Mörder urtheilen. — Von dieser Interpolation des Gesetzes ist nirgends Etwas im Talmud zu finden. Aber unsere Stelle beruft sich zu entschieden wie auf etwas Bestehendes. Daher ist wohl anzunehmen, dass das Auffallendste in der spätern Tradition hinweggenommen wurde aus den Sprüchen der Meister.

V. 22. Das Gesetz sei rein zu erhalten (keine Ausdeutung desselben sei statthaft) und nach dem Geiste aufzufassen, welcher jede Feindseligkeit gegen Andere untersagt. Vgl. 1 Joh. 3, 15. Dem ἐρρέθη steht ἐγὼ λέγω ὑμῖν entgegen; so auch durch alles Folgende. Ὁ ἀδελφός im Gesetz (3 Mos. 19, 17, anders Hebr. 8, 11) und im Folgenden abwechselnd mit ὁ πλησίον, Volksgenosse; denn dieses bedeutet es blos dort (2 Mos. 2, 11), hier aber ohne alle Beschränkung: Mensch — und ohne Zweifel steht im Evangelium der Name im Zusammenhange mit dem Vätern amen Gottes. Im εἰκῇ zeigt sich eine uralte Verschieden-

heit der Lesart, die bedeutend geworden ist in der kirchlichen Sittenlehre. Die lateinische Kirche seit Tertullian, auch Hieronymus z. d. St. und Augustin. *retractt.* 1, 19 (früher dafür) verwerfen jenes Wort: aller Zorn sei verboten. Auch wichtige Handschriften (wie B) lassen es aus; ebenso dann Erasmus, Luther, Lachmann: es stimmen bei Fritzsche, Tholuck, de Wette. Aber die griechische Kirche hat es immer gelesen, selbst (Euthymius) ein Gewicht darauf gelegt. So die Mehrzahl der verglichenen Handschriften — Griesbach, Scholz, Paulus. Und es ist leichter zu begreifen, wie das Wort aus dem Texte gekommen, als wie es in denselben gebracht worden sei. Ὀργίζεσθαι und ὀργή aber ist, wie im classischen so im hebraisirenden Griechisch und wie das *ira* der Römer, nicht durchaus etwas Unerlaubtes. Vgl. Eph. 4, 20 und ὀργή Jesu b. Mark. 3, 5. Es ist überhaupt entweder Erregung des Gemüths oder offene, entschiedene Rede gegen Einen. Εἰκῇ ὀργίζεσθαι (auch Cicero: *temere irasci*) = ohne Grund (Kol. 2, 18), also entweder unüberlegt oder aus persönlicher Zu- oder Abneigung. Ἔνοχος — κρίσει: also dieser schon. Weitere Verletzung steigert die Schuld. Den Mord übergeht Christus, weil von diesem gar nicht die Rede sein dürfe. „Beschimpft" als unbedeutend — „feindselig behandelt" als einen Bösen: dieses die Steigerung der Schuld. Beides ist höher als Lieblosigkeit (ὀργή). Die Steigerung in der Bestrafung (ἔσται = soll sein) wird durch συνέδριον und γέεννα bezeichnet. Ῥακά ist gewiss רֵיקָא, nichtig, leer: und ohne Zweifel soll es eine, an den Anderen gerichtete, Rede sein. Chrysostomus und Augustinus halten es für einen blosen Ausruf (August. nach einem Juden: *vox* nicht *significans aliquid, sed indignantis animi motum exprimens*): aber doch gewiss, dass das Wort jene Bedeu-

ng hatte, abgewendet von dem Anderen gesprochen, e Pfui. Verschieden Jac. 2, 20: ὦ ἄνθρωπε κενέ. *Μωρέ* kein hebräisches Wort (selbst Paulus: מוֹרֶה — Mos. 21, 18 — Widerspenstiger, Rebell), sondern das geöhnliche griechische. Aber Thorheit bedeutet dem Heier und Juden Etwas mehr, nämlich Ungläubige (Ps. 14, oder Götzendiener (Sir. 50, 28: Samariter μωρὸς λαός), e die im israelitischen Sinne Verworfensten. Synedrium l Gehenna: das höchste menschliche und das göttliche richt. Die Rede ist nicht bürgerlich (denn im bürgerlichen ne gehört ja Alles vor den menschlichen Richter), sonn sittlich, ideal: für solche Mishandlung des Anderen bt es gleichsam gar kein menschliches Gericht mehr. Dase mit κρινεῖ ὁ θεός: Hebr. 13, 3. *Γέεννα τοῦ πυρός* — ennender Feuerpfuhl. Gewiss stammt dieses dem N. T. enthümliche *γέεννα* vom Thal der Kinder Hinnom ab (גֵּיא בְּנֵי הִנֹּם) vor Jerusalem. Paulus und de Wette leiten es s dem Persischen ab, weil die späteren Juden jenes Thal röhnlich anders schreiben. Dort aber war früher dem loch geopfert worden, seit Josias wurde es die unreine lle vor der Stadt, auch Richtplatz der Missethäter (1 Kön. 7. 2 Kön. 16, 3. 23, 10. 2 Chron. 28, 3. Jer. 7, 32 f.), die messianische Sprache ging das Wort über wahrschein- aus den prophetischen Stellen, wo von bleibender Feuerafe gesprochen worden war gegen die von Gott Verstosse: Jes. 66, 24. Die Vergleichungspunkte zwischen der ite der Ausschliessung aus dem messianischen Reiche mit n alten Hinnomsthale waren: Satansstäte (diese war es gesen als Stäte des Götzendienstes) — beständiger Feuerund — Strafe der Missethäter. Auch in den Reden Jesu Gehenna scheint nirgends (dieses blos Luk. 12, 5. Joh. 6) das zukünftige Leben (V. 29 f. 18, 8 f.) gemeint zu n, sondern, wie bei οὐρανοί V. 10, die gegenwärtige

Ausschliessung aus der heiligen Gemeine, das zukünftige, ideale Leben dabei nicht ausgeschlossen. In keinem Falle aber (Kühnoel, Tholuck) ist es eine menschliche Strafe, wenn auch äusserste, etwa Feuerstrafe. — Also: Vom Mord soll gar nicht gesprochen werden. Lieblosigkeit verdient die im jüdischen Spruche höchste Strafe — Menschenverachtung die höchste aller menschlichen Strafe — Menschenverlästerung gehört für ein göttliches Gericht.

Der Zusammenhang von V. 23—26 mit dem Vorigen kann nicht der gewöhnlich angenommene sein: Friede, Liebe solle unter den Menschen herrschen; denn die Verse sprechen nicht sowohl von unserer Gesinnung gegen Andere, als davon, wie wir in Beziehung auf Anderer Benehmen gegen uns handeln sollen. Die Verse führen aus, dass man es ebensowenig bei Anderen zum Zorne kommen lassen solle, als wir den Zorn in uns nähren dürfen. V. 23 f. stellt die Versöhnlichkeit als das Gott allein Angenehme dar, V. 25 f. das Gegentheil als das vor Gott Straffällige.

Also V. 23 f.: So wenig (allgemeiner Wahn) spricht der Opferdienst von jeder anderen Pflichterfüllung los, dass er vielmehr nur bei guter Gesinnung Gott gefällt. Aehnlich Mark. 11, 25 (das Gebet unterbrechen, um sich zu versöhnen). Die Stelle wurde in der Kirche auf das Abendmahl angewendet. — Ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον = zum, für den Altar, nicht: auf ihn; denn Opferschlachten und Darbringen gehörte für den Priester, wie überhaupt der Zutritt zum θυσιαστήριον κατ' ἐξοχήν, dem Opferaltar im Vorhof der Priester. Ἔχει τι κατὰ σοῦ (anders unser: Etwas — ein Gefühl, eine Absicht — gegen Einen haben) = einen Grund zu zürnen hat. Vgl. Apoc. 2, 4. 14. 20 und Kol. 3, 13: μομφὴν ἔχειν πρός τινα. V. 24: Ἄφες — ὕπαγε — πρῶτον — τότε ἐλθών — wie mit Absicht ausführlicher, um zu zeigen, dass der heilige Dienst durchaus und vollständig aufgeschoben wer-

den müsse, um erst die Versöhnung zu vollziehen. *Διαλλάσσεσθαι* scheint mehr als *καταλλάσσεσθαι* den Begriff von Bemühung für Aussöhnung zu haben.

V. 25 f. ist gewiss nicht blos als Klugheitsregel beigesetzt: versöhnlich, um es nicht bürgerlich auf's Aeusserste kommen zu lassen. So im bürgerlichen Sinne steht dieselbe Sentenz Luk. 12, 57—59. Aus dieser Stelle hier hereingekommen achteten die Verse Pott, Kühnoel, Gratz. Wenn äusserlich, bürgerlich verstanden — müsste die Stelle wenigstens den Sinn haben: man solle sich nicht dem fremden, harten Verhältnisse zufallen lassen. Wir fassen es wie die alte Kirche (Grotius, Olshausen, Tholuck): der Richter ist Gott, der Weg das Leben, wiewohl nicht von zukünftigen Strafen die Rede zu sein scheint, sondern von der Vergeltung im Leben. — Das Herauszahlen wurde in der katholischen Kirche und sonst (Olshausen) auf Endlichkeit der zukünftigen Strafe, durch Abbüssen der Schuld in derselben, bezogen. Auch im Uebrigen wurde in der alten Kirche die Allegorie hier zu weit getrieben: unter *ἀντίδικος* (1 Petr. 5, 8) verstand man Satan oder (Juvencus) das Fleisch: dabei *εὐνοεῖν* recht gesinnt sein: oder Gewissen, Gesetz (Augustin.). — Also der Sinn: nicht nur der Zürnende (V. 22) ist strafbar, sondern auch der, welcher es nicht verhütet, dass es bei'm Anderen zum Zorne kommt. *Ἀντίδικος* Luk. 18, 3 = *ὁ ἔχων τι κατὰ σοῦ* (V. 23), demnach hier: welcher mit Grund gegen dich ist. Aber die Beschreibung des Gegners ist von einer Schuldforderung hergenommen: so auch bekanntlich in den Parabeln gewöhnlich. Bei Hebräern und Juden kommt dieses wahrscheinlich aus den alten Zeiten her, in denen jedes Vergehen abgekauft werden konnte, folglich jeder Streit zu einer Schuldsache wurde. *Εὐνοῶν* (anders *εὐνοία* Eph. 6, 7) = willfährig zur Versöhnung. *Ἐν τῇ ὁδῷ μετὰ σοῦ* — dem

Zusammenhange nach (im Folg.): zum Richter. Vielleicht war es eine bürgerlich gangbare Form; doch ist wohl nicht Rücksicht genommen auf besondere, jüdische oder römische, Gesetze, dass nach angebrachter Klage keine Aussöhnung Statt finde. Das Folgende stellt mit Lebendigkeit den gewöhnlichen, strengen Rechtsgang dar; das Einzelne ist aber ausser dem Bilde nicht festzuhalten, denn es soll eben nur der Sinn ausgedrückt werden: dem Unversöhnlichen wird strenge Vergeltung zu Theil. „Dass er dich nicht übergebe dem Richter, dieser dem Diener, und du in das Gefängniss geworfen werdest — nicht heraus, bis der letzte Theil der Schuld bezahlt." Ἔσχατον — zur Schuld fehlend. Κοδράντης (Mark. 12, 42) = *quadrans*, der vierte Theil des As. Also mehr noch als *ad assem*; Luk. λεπτόν, die Hälfte des Quadrans. Folglich: bis du den ganzen Grund der Klage weggeräumt hast.

V. 27 — 30. Eine andere Verbesserung der Gesetzesanwendung im Judenthum: die Handlung verboten, nicht die Gesinnung. Das vorige Beispiel (V. 21—26) sprach von der geringfügigen Handlung, dass diese schon Schuld habe: dieses von dem innerlichen Bösen.

Der text. rec. hat hier wieder (vgl. V. 21) τοῖς ἀρχαίοις, was die neuere Kritik gestrichen hat. Οὐ μοιχεύσεις — 2 Mos. 20, 14 u. parall. 5 Mos. 5 (3 Mos. 20, 10). Das Wort μοιχεύειν ist in der Gesetzessprache und im N. T. überhaupt von Unsittlichkeit gebraucht; daher γυνή hier *mulier* (Vulg.), nicht *uxor*. Christus widerspricht auch hier nicht dem Gesetze, sondern der jüdischen Meinung, dass es blos nach dem Buchstaben des Gesetzes gehen solle. Βλέπων (auch ἐμβλέπων und andere Verschiedenheit der Schreibart: das Wort schien zu unbestimmt; später wurde es in die kirchlich ethischen Streitigkeiten hereingezogen), das für sich keine schlimme Bedeutung hat, ist genau mit πρὸς τὸ ἐπιθυ-

μῆσαι zu verbinden: mit Neigung, Absicht. So steht dieses βλέπειν πρός dem μοιχεύειν entgegen. 2 Petr. 2, 14 kann wohl auf eine solche Rede anspielen. Nach ἐπιθυμῆσαι hat die neuere Kritik αὐτήν, die ungewöhnlichere Construction, statt αὐτῆς im text. rec.; Fritzsche ist gegen Beides. Ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ — in seiner Absicht, Neigung. Diese Worte sind an sich nicht nöthig: die Bedeutung der Stelle liegt im ἤδη ἐμοίχευσε; aber sie stehen wie 1, 18 (oben V. 12) als genauere Bestimmung neben ἐμοίχευσε, nämlich in seiner Seele. Dieser Gedanke hat sich immer der rohen und blos gesetzlichen Denkart entgegengestellt, das sittliche oder höher hinauf das göttliche Gericht zu bezeichnen. Juvenal. *sat.* 13, 208 s.: *Scelus intra se tacitum qui cogitat ullum, facti crimen habet.* Ovid. *amor.* 3. 4, 5: — *adultera mens est.*

V. 29 f. enthält einen Nebengedanken, der einschärfend beigesetzt ist. Darum weil das Innerlichste seine Schuld hat, soll der Mensch genau auf sich im Inneren achten, selbst die ihm liebsten, anscheinend unentbehrlichen Neigungen und Kräfte bekämpfen, von sich thun, um sein Gemüth frei und rein zu erhalten.

Auge und Hand sind die altgewöhnlichen Bilder für das Liebste, Nächste, Nothwendige: beide zusammen Zach. 11, 17. Philo (*quod potiori deterior insidietur*) wie hier: „Zunge, Hand, Auge wegnehmen" — für: das Unerlaubte in seinem Grunde vertilgen. Seneca *epist.* 51: *Projice quaecunque cor tuum laniant; quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis evellendum esset.* Er bezieht sich aber auf den stoischen Gedanken: das Leben aufgeben. — Uebrigens ist nicht sowohl Hyperbel (dagegen auch Fritzsche und Chr. Fr. Fritzsche *observatt. ad Matth.* 5, 29 s. Hal. 1828. 4: aber es mit ihnen eigentlich zu nehmen, ist unmöglich oder kann nur mit grossen Beschränkungen Statt haben) als Allegorie in der Stelle; das äusserlich

Nächste wird für das innerlich Liebste gesetzt. Unten 18, 8 f. und Mark. 9, 43—47 in anderer Beziehung dasselbe Sprüchwort: dort von den nächsten und liebsten Menschen oder Verhältnissen. Σκανδαλίζειν = zur Sünde verleiten. Die Form in den beiden Versen entspricht sich genau: dieses ist gewöhnlich im sententiösen Stile. Συμφέρει — ἵνα (Joh. 16, 7) = besser für dich, dass Eines deiner Glieder verloren gehe und nicht der ganze Leib in die Gehenna geworfen werde. Sinn also: Besser ist es, Etwas aufgeben, als ganz verloren gehen. Da Alles Allegorie ist, darf man natürlich nicht fragen, wie der Leib in der Gehenna erwähnt werden könne. Uebrigens ist auch hier (s. z. V. 22) Gehenna nicht der Ort der zukünftigen Strafen, sondern blos die Ausschliessung aus der heiligen Gemeinschaft. Σῶμα aber (oft bedeutet es sogar das Wort) ist ausser dem Bilde die ganze menschliche Person, ebenso wie ja Auge und Hand nichts Eigentliches bedeuten.

Von dem zuletzt, von V. 27 an, Besprochenen ist der Inhalt des Folgenden, V. 31 f., im Sinne nicht weit entfernt. Die jüdische Leichtfertigkeit im Scheiden der Ehe hing mit verfallenen, leichten Sitten zusammen. 5 Mos. 24, 1 war das willkührliche Sichscheiden des Mannes vom Weib vermittelst eines Scheidebriefes 1. nur vorausgesetzt aus der Sitte, eingeräumt (vgl. auch 19, 8); 2. nur unter einer, freilich verschieden gedeuteten, Bedingung (עֶרְוַת דָּבָר — Schändlichkeit — alexandr. Uebersetzung: ἄσχημον πρᾶγμα). Die Schule (Hillel, 40 Jahre vor Christus — Joseph. *Antiqq.* 4. 8, 23) fasste dieses als Gesetz, und die Bedingung nahm sie sehr frei. Hier führt sie Jesus ein, wie sie diese Bedingung ganz wegliessen. Wie hier, in gleichem Sinne, wieder 19, 3—12; vgl. Mark. 10, 11 f. und Luk. 16, 18. Es ist nicht nöthig anzunehmen (auch Gratz), der Evangelist habe das gelegentlich von Jesu Gesprochene hier herein-

gezogen: Jesus kann öfter davon gesprochen haben, und hier passt die Rede, wie gesagt, ganz in den Zusammenhang. Paulus beruft sich wahrscheinlich auf dieselbe (in der Tradition) 1 Kor. 7, 10 f.; doch behandelt er die Frage mit vieler Freiheit. Diese Reden passen natürlich nicht in unsere Verhältnisse, in welche sie hineingezogen wurden; denn sie sind nur gegen die willkührliche Entlassung des Weibes durch den Mann gesprochen, welche denn auch in der Kirche seit Constantinus aufgehört hat. Uebrigens sind es sittliche Ideale, von denen das bürgerliche Leben manche Beschränkungen zulässt.

Also die entstellte Gesetzstelle V. 31. Ἀποστάσιον steht hier für *βιβλίον ἀποστασίου*, wie es 5 Mos. a. O. heisst, auch Matth. 19, 7 und Mark. 10, 4. Aehnlich wird *repudium* bei den Römern vom Scheidebriefe gesagt. V. 32: Leichtsinniges Auflösen der Ehe ist so gut wie Sittenlosigkeit, Ehebruch. Aber dieses, *μοιχᾶται*, weglassend (vielleicht hat dieses *μοιχᾶται* ursprünglich, wenigstens in der Redesammlung des Matthäus, ausdrücklich dabei gestanden; mit Unrecht aber findet Kühnoel nach Vorgange Anderer hier einen Uebersetzungsfehler: nämlich מְנָאֵף, *adulterium committit*, sei als Activ. verstanden — *ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι*) setzt der Spruch sogleich und allein hin: dass man zugleich Andere in die eigene Schuld hineinziehe — das Weib und den, welcher sich mit ihr verbinde. *Παρεκτὸς λόγου πορνείας* — ausgenommen (AG. 26, 29) die Anklage oder den Grund (Beides kann λόγος bedeuten; Vulg. *causa*) von Untreue. Diese Ausnahme findet sich auch 19, 9; Mark. 10, 11 und Luk. 16, 18 lassen sie weg. Aber die Kirche hat Recht: 1. dass sie auch dort hinzuzuverstehen ist, in der Sprache der Indignation weggelassen; 2. dass der Sinn der Ausnahme weiter aufzufassen ist, jedoch nicht die Wortbedeutung von *πορνεία*: diess bezeichnet Alles, was jenes Verhältniss innerlich zerstört, auf-

löst. *Ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι* oder mit Lachmann *μοιχευθῆναι* (*μοιχεύεσθαι* das gewöhnliche Wort von Frauen): Ehebrecherin (s. d. folg. Satz) wird sie, indem sie ein anderes Verhältniss eingeht, da das frühere nicht völlig geschieden. Jenes zweite Verheirathetwerden wird hier wie vorausgesetzt: es war bei der bürgerlichen Unselbstständigkeit der Frauen im Orient, und auch bei den Juden, wohl natürlich. *Καὶ* — ein Dritter werde noch in das Vergehen hineingezogen durch diesen von den Meistern begünstigten Leichtsinn. *Ἀπολελυμένη* ist eben eine in dieser leichtsinnigen, frevelnden Weise Entlassene. Es ist also keine besondere, neue Bedeutung in das Wort zu legen — Gratz: „die sich selbst scheidet" nach Mark. 10, 12, wo sich allerdings *ἀπολύειν τὸν ἄνδρα* findet, wiewohl der Fall selten vorkam; aber es würde dann hier zuerst von diesem Verlassen des Gatten überhaupt gesprochen worden sein: auch kann *ἀπολελυμένη* nicht bedeuten *τὸν ἄνδρα ἀπολύουσα*. Der ganze Satz ist oft weggelassen worden, besonders in der lateinischen Kirche (auch von Augustinus).

V. 33—37: Eine Religionspflicht — die ernste Behandlung und Anwendung des Eides. Der Tadel Jesu trifft wieder Beides: 1. Festhalten des blosen Buchstabens im Gesetze, 2. Verfälschen desselben durch Zusätze, hier auch zugleich durch Misdeutung: „Nur das falsche Schwören verboten — und nur was bei'm Herrn geschworen wird ist ein Schwur." Mit der Stelle des Gesetzes: *Οὐκ ἐπιορκήσεις* (2 Mos. 20, 7. 3 Mos. 19, 12. 5 Mos. 5, 7), wurde verbunden was 4 Mos. 30, 3 und 5 Mos. 23, 21 steht, wiewohl es nicht hierher passte; denn es bezieht sich auf Gelübde: aber dabei wurde auf *τῷ κυρίῳ*, nicht auf *ἀποδώσεις* der Ton gelegt. Statt: „du sollst unbedingt halten was du geschworen," verstanden sie es: „was du dem Herrn geschworen, sollst du halten." Diese Stellen sind übrigens

cht nach der alexandr. Uebersetzung citirt. — In der Gerede Jesu bezieht sich V. 34 μὴ ὀμόσαι ὅλως und V. 37 f das erste Falsche im οὐκ ἐπιορκήσεις; Alles von μήτε ἐν i οὐρανῷ an, V. 34—36, auf das Zweite: ἀποδώσεις. ber die zweite Ausflucht wieder 23, 16 f.

V. 34. Μὴ ὀμόσαι ὅλως — Jak. 5, 12. Es ist nicht ran zu deuten. Ὅλως (1 Kor. 15, 29): überhaupt, rchaus, nicht: im Allgemeinen (Tholuck), sodass r Sinn wie Sir. 23, 9—11: μὴ ἐθίσῃς. Es ist eben idear Ausspruch, in welchem es liegt, dass die Menschen der sonderen Erinnerung an Gott nicht bedürfen und unter einder den Eid nicht nöthig haben sollen. Essener (Joph. *de bell. jud.* 2. 8, 6), Pythagoräer (Diogen. L. 22), Stoiker (Epiktet *enchir.* 44) haben dasselbe gegt: die antike Welt nahm es im sittlichen Stolze; hier ist es religiöser Hinsicht ausgesprochen. Der bürgerliche id (Matth. 26, 64) und der, in welchem das lebendige Bewusstsein Gottes wie unwillkührlich hervortritt (Tholuck — öm. 9, 1. 2 Kor. 2, 17. 11, 10), gehören für dieses Verst natürlich nicht. Die Erzählung geht, wie gesagt, zu was Anderem über — dass jeder Eid religiöse Bedeutung be. Dieses Schwören bei Himmel, Erde, Jerusalem, Haupt r von den Juden eingeführt worden, um den bindenden, gentlichen Eid zu umgehen, angeblich aber aus Scheu vor n Namen Gottes. Vgl. Philo *de legg. specialibus* 770, almud *tr. Schebuoth*, dazu Maimonides *constitutiones jurejurando*. Lugd. Bat. 1706. Mit Bezug auf das hwören der Juden Martial *epigr.* 11, 95: *Juras mihi per eta tonantis. Non credo. Jura — per Anchialum.* Der in dieser ganzen Antwort Jesu ist: in allen diesen Schwüen findet nicht nur dem Sinne nach Statt, dass sie eigentlich bei Gott geschehen, sondern die Schwörenden denken bst bei ihnen eigentlich an Gott. Nicht blos (Tholuck):

nicht leichtsinnig bei diesen Dingen zu schwören; sie haben alle einen Werth und durch Gott. — Christus hat hier mit wahrhafter Dialektik die Inconsequenz der jüdischen Meister nachgewiesen. — Die Nachsätze, ὅτι u. s. w., sind nicht als indirekte Rede zu verstehen (Paulus): „insofern bei ihnen, als sie wären;“ dann bliebe ja der jüdische Misbrauch ohne Widerlegung. Für ὀμόσαι ἔν τινι und εἰς τι sagen die Griechen κατά τινος oder κατά τι. „Der Himmel Gottes Sitz — die Erde sein Fussschemel,“ Beides Bilder nach Jes. 66, 1 (vgl. AG. 7, 49) = Stäte seiner unmittelbaren und mittelbaren Wirksamkeit. Man würde nicht bei ihnen schwören, wenn man ihnen nicht einen Zusammenhang mit Gott beilegte. „Jerusalem, die Stadt des grossen Königs,“ ohne Zweifel Gottes. Fast thöricht wäre es, an den römischen Cäsar zu denken. Gott heisst grosser König Ps. 95, 3. Aber Stadt des grossen Königs (Ps. 48, 2), πόλις τοῦ ἁγίου (Tob. 13, 9) und ähnlich hat Jerusalem durch alle Zeiten geheissen. Wahrscheinlich war jener Name damals gerade sehr gebraucht, im Gegensatze zu der Fremdherrschaft. V. 36. „Nicht bei dem Haupte, denn du kannst nicht Ein Haar (von dir) schwarz oder weiss machen,“ oder mit demselben Sinne: „— kein schwarzes oder weisses Haar machen.“ Sinn: Du hast keine Macht über dein Haupt; also schwörst du bei Gott, welcher sie allein hat, wenn du bei'm Geschicke deines Hauptes schwörst. Der Schwur bei'm eigenen Haupte: Virg. *Aen.* 9, 300.

V. 37 gehört zu V. 34: gar nicht schwören, das blose Wort soll gelten in der idealen Gemeine. Λόγος ist zusichernde Rede. Die Worte ναὶ ναί, οὒ οὔ sind nicht (Beza, Grotius, Paulus) zu trennen, sodass das eine ναί und οὔ das Prädikat des anderen wäre: Ja bleibend oder seiend was ja ist (treu, wahrhaft); es werden vielmehr die Partikeln wiederholt, wie um das Freudige, Zuversichtliche der

Bejahung und Verneinung auszudrücken. In der ersten Art Jak. 5, 12: ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ; aber in der verstärkten Wiederholung, wie hier, 2 Kor. 1, 17: gewiss Ja, gewiss Nein. Τὸ περισσὸν τούτων (vgl. V. 20 περισσεύειν): über dieses hinausgehend — beschwörend — ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν. Dieses ist wohl einfach vom τὸ πονηρόν abzuleiten, und wir sind nicht genöthigt (Fritzsche: ὁ πονηρ. 13, 19) das Satansbild hineinzutragen in diese einfach klare Rede (analog ist ἐξ ἀληθείας Joh. 18, 37. 1 Joh. 2, 21. 3, 19), ob nun = „stammt aus bösem Zustande," oder: „ist böser Art."

Der Religionspflicht stellt das Folgende bis Ende des Kap. die allgemeine Menschenpflicht an die Seite: Nachsicht (V. 38—42), Vergebung (V. 43—48). Das Erste gegen die Gewalt gegen das Uebel, welches an uns geschehen soll; das Zweite gegen die strenge Vergeltung begangenen Uebels. — Die geistlose Misdeutung vornehmlich des Ersten, über Nachsicht und Duldung Gesagten, besonders in kleinen christlichen Secten, sowie die Verhöhnung von den Abgeneigten (Celsus, Julian) sind bekannt. Es liegt am Tage, dass 1. diese Stelle (denn V. 43 ff. kann ganz eigentlich genommen werden) nicht nur in populärer, sondern in ungewöhnlicher, gnomischer Weise gesprochen ist (das Meiste besteht wohl aus gangbaren Sprüchwörtern), überdiess im Gegensatze zu falscher Handlungsweise mit Hyperbel; 2. der eigentliche Sinn der Stelle sich nicht auf das bürgerliche Leben beziehe, sondern darauf, wie dieses und also der starre Rechtsbegriff sittlich gemildert, idealisirt werden solle. Dabei kann denn 3. allerdings oft eintreten, dass als das geringere unter zwei Uebeln das Unrecht erduldet werden müsse, statt strenge Vergeltung zu üben (1 Kor. 6, 7: μᾶλλον, βέλτιον). Ueberdiess 4. laufen hier die Begriffe von Vergeltung und Rache in einander. Gegen

diese ist Christus unbedingt. Joh. 18, 23 und AG. 23, 2—5 sind als Ausgleichungen dieser Stelle mit dem Leben angenommen. Blose Klugheitsregeln sind es in keinem Falle. Nur als solche, als Warnung vor Rechtsstreit, Cicero *de offic.* 2, 18: *Est enim non modo liberale, paullum nonnumquam de suo jure decedere, sed interdum etiam fructuosum.* Vgl. Seneca *de ira* 2, 34. Luk. 6, 29 steht dasselbe was hier V. 38—41; auch der Spruch V. 42 ist dort beigegeben.

V. 38. Der mosaischen Stelle, 2 Mos. 21, 24. 3 Mos. 24, 20. 5 Mos. 19, 21, wird auch hier nicht widersprochen, sondern ihrer jüdischen Anwendung, in welcher sie als Regel für das Verhalten im Leben galt, während sie dort nur Norm für den Richter war. 3 Mos. 19, 18 ist selbst gegen die Rache. „Auge um Auge, Zahn um Zahn." Der Alexandriner fügt δώσει bei, Fritzsche supplirt εἶναι. Die einfachste, materiellste Weise der Vergeltung *(talio — tale)* findet sich bei den Römern in den zwölf Tafeln. Ἀντί — um das entrissene, verletzte.

V. 39. „Nicht widerstehen dem Bösen." Ὁ πονηρός (vgl. ὅστις) aber in gewöhnlicher menschlicher Bedeutung (Chrysostom. Satan). Wäre das Neutrum (Tholuck) anzunehmen, so stände wohl τῷ κακῷ (vgl. V. 37: ἐκ τοῦ πον.). In anderem Sinne ἀντιστ. τῷ πον. Jak. 4, 7 und 1 Petr. 5, 9. — Die drei Beispiele im Folgenden sind hergenommen von Verletzung, Beraubung, Gewaltthat. Ῥαπίζειν 26, 67. Στρέφειν τὴν σιαγόνα = *praebere maxillam.* Der Ausdruck „rechte — Wange" drückt überall rohe Mishandlungen aus. Jes. 50, 6: σιαγόνας διδόναι εἰς ῥαπίσματα. Klagl. 3, 30. Das σοὶ κριθῆναι hat keine Bedeutung für sich und ist genau mit dem Folgenden zu verbinden. Κρίνεσθαι τινι und μετά τινος (1 Kor. 6, 1. 6) s. v. a. vor Gericht streiten, rechten (schon bei Homer, doch mehr äusserlich vom Streite); daher λαβεῖν nicht wegnehmen, sondern

gerichtlich absprechen lassen bedeutet. „Dem gieb lieber das Obergewand," also mehr als er verlangt. Das ἱμάτιον ist dem Morgenländer das wichtigere, da er es auch als Nachtdecke gebraucht. Vgl. 2 Mos. 22, 26. 5 Mos. 24, 13; dazu Michaelis *mosaisch. Recht* 3, 38. Lukas minder richtig umgekehrt: „wer den Mantel will, dem gieb auch das Unterkleid" (χιτῶνα); er hatte den natürlichen Hergang gewöhnlicher Beraubung vor Augen. — V. 41 ist nicht auf das Verhältniss zur fremden Obrigkeit zu beziehen; es sind im Gegentheil überall hier nur Verhältnisse von Ihnen unter einander gemeint. Zwar kamen in der gegenwärtigen Gesellschaft solche Handlungen noch nicht vor; aber Alles hat ja mehr sprüchwörtliche, uneigentliche Farbe, und Alles geht über den gegenwärtigen Zustand hinaus. Ἀγγαρεύειν (27, 32. Mark. 15, 21), *angariare*, *ad angarias adigere* (ἄγγαρος — ἀγγαρεία, rabb. אַנְגַּרְיָא) = zum Dienst des ἄγγαρος (königlichen Boten) zwingen; also: zwingen Dienste zu leisten, als Bote oder Lastträger. Das Wort ist persisch, wie ursprünglich die Sache; Cyrus nämlich hatte die Sitte eingeführt, königliche Briefe durch ausgestellte Boten bestellen zu lassen (wahrscheinlich von *angare*: schreiben = γραμματοφόροι, oder von *changar*: Dolch, Zeichen des Amtes). Μίλιον = *milliare*.

V. 42. Dieser Spruch, nicht nur ohne Polemik gegen das Jüdische beigesetzt, sondern selbst im Wesentlichen aus dem Gesetz (2 Mos. 22, 25. 3 Mos. 25, 35 f. 5 Mos. 15, 7), könnte hier (wiewohl er auch bei Lukas dabei steht) unpassend scheinen. Bei der sinnvollen Art unseres Evangelisten, die Sprüche Jesu an einander zu reihen, soll vielleicht in diesem Zwischensatze der Gedanke liegen: dass dann dem Gesetze einfach, unbedingt zu folgen sei, wo es die strengsten Forderungen zum Dienst Anderer thut. Hier aber gerade sprachen sich die Juden gern frei. „Dem Bittenden

gieb: weise nicht zurück (ἀποστρέφεσθαι Hebr. 12, 25) den, welcher von dir leihen (δανείζεσθαι = *mutuare, mutuum accipere*) will.“ Das Gesetz meint, und dieses gewiss auch hier: zinslos oder auch sogar auf das Ungewisse. — Vielleicht ist aus einem solchen Worte das traditionelle AG. 20, 35 entstanden.

V. 43—48 macht den Schluss: mit Vergebung, gewöhnlich Feindesliebe genannt. Dieses Wort begreift, was auch allerdings hier mit zur Sprache kommt, das ungehemmte, ungetrübte Wohlthun an Uebelwollende, an Feinde, und die geistig-sittliche Theilnahme an ihnen. Vgl. Luk. 6, 27 f. 35 f.; ähnlich 1 Petr. 3, 9 (gewiss mit Rücksicht auf ein solches Wort Jesu), vielleicht auch 1 Kor. 4, 12. 1 Petr. 2, 23, wiewohl in diesen beiden Stellen mehr von bescheidenem Sichzurückziehen gegen Andere die Rede ist. L. Ph. Hüpeden *de amore inimicorum.* Gotting. 1817. 4. Es ist Viel hierüber gesprochen worden. Aber es kann I. nicht behauptet werden, dass Weise und Gute nicht diese Gesinnung vorlängst auch gehabt haben: nur 1. die herrschende der Lehren und Schulen war es nicht; 2. Christus fasst sie hier, vornehmlich auch durch die Beziehung auf das Beispiel der Gottheit, höher und geistiger auf. II. Griechen und Römer haben bei Stellen dieser Art immer mehr den Gesichtspunkt des Stolzes, stolzer Grossmuth. III. Bei den Juden ist, wie wir hier sehen, auch in der Lehre (indem zum Gesetzesworte 3 Mos. 19, 17 ein Zusatz gemacht wurde), aber gewiss wenigstens in der That die Pflicht unbedingter Liebe immer auf die Menschen des Volkes beschränkt worden (Juvenal. *sat.* 14, 103 u. Tacit. *hist.* 5, 4 s.; dazu Joseph. *antiqq.* 11. 6, 5, wo Haman von den Juden sagt, sie seien ἔθνος — ἐχθρὸν — πᾶσιν ἀνθρώποις, vgl. 1 Thess. 2, 15); so ist ausdrücklich bei'm Wucher (5 Mos. 23, 19 f.) und bei der Rache (3 Mos. 19, 8) die Beschränkung beige-

setzt, und Sprüchw. 24, 17 u. 25, 21 f. (auch von Paulus herbeigezogen, Röm. 12, 17—21) haben wenigstens keine ausgesprochene, allgemein menschliche Bedeutung.

Die Worte καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου (V. 43) sind der jüdische Zusatz, welcher freilich späterhin nicht mehr gemacht wurde. Wir wissen nicht, ob zu diesem Zusatze nicht die Flüche über die Feinde in den Psalmen beigetragen haben (25, 5. 138, 20 f.) oder die Gebote die fremden Feinde des Volks zu vertilgen (5 Mos. 7, 2. 25, 19 u. o.).

V. 44 wird aber die Pflicht entgegengestellt: äusserliche und innerliche, sittliche Theilnahme. V. 45—48 folgen die Gründe derselben: weil der Mensch als solcher Ansprüche an uns hat (45), weil man das Gute mit Aufopferung thun soll (46 f.), weil man es ganz thun soll (48). — Es findet sich grosse Verschiedenheit der Lesart in den Sätzen V. 44. Der text. rec. hat vier; aber die beiden mittleren (εὐλογεῖτε — μισοῦσιν ὑμᾶς) haben Viel gegen sich, schon Griesbach war gegen sie und Lachmann lässt sie und im Folgenden ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί weg. Lukas hat alles dieses entschieden. Wird blos ἀγαπᾶτε — προσεύχεσθε gelesen, so liegt der Unterschied der Sätze in der Art der Liebe: äusserliche, innerliche (höhere); werden aber alle vier Sätze, wie bei Lukas, gelesen, so liegt der Unterschied in der Art der Feinde: Ungünstige, Verfluchende, Hassende, Verfolgende. Beides giebt eine Gradation. Εὐλογεῖν ist genau dem καταρᾶσθαι entgegengesetzt: Gutes anwünschen. Καλῶς ποιεῖν entspricht dem ἀγαπᾶν, προσεύχεσθαι dem εὐλογεῖν. Ἐπηρεάζειν (ἐπήρεια = ὕβρις): verläumden (1 Petr. 1, 3. 16), διώκειν ist mehr handelnd als jenes. Ps. 109, 4 gehört nicht her: „ich bete“ = bin fromm.

Gottähnlichkeit ist V. 45 u. 48 Hauptgrund, aber verschieden gewendet. Hier hat der Name Kinder Gottes

diese Bedeutung. Eph. 5, 1. 1 Petr. 1, 16; vgl. die Deutung vom Bilde Gottes Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. In beiden bildlichen Ausdrücken (*υἱοὶ τ. π.* und *τέλειοι*) sind Heiligkeit und Liebe die vornehmsten Begriffe. Der Gegensatz ist 13, 38 *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ*. „Dass ihr werdet Kinder." Gott war schon vorher (V. 9) ihr Vater genannt. Also: Kinder anderer, höherer Art noch — oder: dass ihr euer Verhältniss zu Gott demgemäss sein lasst, in welchem er zu euch steht. „Denn auch Gott thut den Menschen, als solchen, wohl." „Lässt die Sonne aufgehen (*ἀνατέλλειν* hier allein in activer Bedeutung), Regen kommen" — diese Formeln sind sprüchwörtlich, auch sonst. Antoninus *ad seips.* 7, 70: *Οἱ θεοὶ κήδονται τῶν φαύλων παντοίως.* Seneca *de benef.* 4, 26: *Si deos imitaris, da et ingratis beneficia; nam et sceleratis sol oritur* etc. Wie Letzterer es ausdrückt, so ist auch hier nicht sowohl von sittlich Guten und Bösen, sondern von denen die Rede, welche gegen Gott undankbar, feindseligen Sinnes sind. Denn es wird ja auf die Feindesliebe angewendet. Vielleicht meint unser Spruch auch das, was Paulus AG. 14, 17 andeutet: dass Gott durch Segen auf das Innere des Menschen zu seiner Anerkenntniss einwirken wolle. *Πονηροί, ἀγαθοί — ἄδικοι, δίκαιοι* stehen in gleicher Bedeutung beisammen.

V. 46 f.: Wahre Liebe fordert Aufopferung; die gewöhnliche geht aus Eigennutz hervor. *Τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς* — vorher oder wieder Liebende. *Τίνα μισθὸν ἔχετε* = *τί περισσὸν ποιεῖτε* (V. 47): welches Verdienst? *Τελῶναι* und *ἐθνικοί* wechseln hier ab; dieselbe Nebeneinanderstellung findet sich 18, 17 (doch *ἐθνικοί* V. 47 ist erst von Griesbach eingeführt; dafür liest der text. rec. noch einmal *τελῶναι*): entweder nur gewöhnliche, sittlich verachtete oder weltliche Menschen, oder solche deren Wesen Eigennutz. *Ἀσπάζεσθαι* = *ἀγαπᾶν, ἀδελφοί* = *ἀγαπῶντες.*

V. 48. Ἔσεσθε in imperativer Bedeutung. Τέλειοι (gewiss cht — Wetstein — Anklang an τελῶναι) nicht s. v. a. llkommen im eigentlichen Sinne. Die Philosophie stiess ch dann an den Satz, ob er nun verstanden wurde: in dem rade, oder: in der Weise vollkommen wie Gott. Aber zu enig würde darin liegen, wenn man τέλειοι blos negativ ste: tadel-fehllos (= ἄμεμπτοι Gen. 17, 1 — ἐν μηδενὶ πόμενοι Jak. 1, 4). Vielmehr bedeutet es nur Vollkomenheit in der Liebe (Luk. 6, 36 οἰκτίρμονες): habt, t die Liebe ganz, unbeschränkt. 1 Joh. 4, 18 τελεία άπη könnte als Hinweisung auf diese Stelle gelten. Das περ (Lachmann ὡς) bezeichnet demnach nicht blos Aehnhkeit, sondern wirkliche Gleichheit. Ὁ οὐράνιος (so die uere Kritik; sonst der rec. ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) findet sich r bei Matthäus von Gott: 6, 14. 26. 32. 15, 13. Τέλειός ι — dieses Prädikat Gottes hier allein (das A. T. hat תָּמִים los von seinen Wegen: 5 Mos. 32, 4. 2 Sam. 22, 26. 31); s bedeutet auch nicht Vollkommenheit überhaupt (= eiligkeit 1 Joh. 1, 7. 1 Petr. 1, 15), sondern das unbeschränkt, ganz Handeln, eben im Wohlthun.

Endlich nun 6, 1 — 7, 12 gegen die jüdisch pharisäische andlungs-, Lebensweise. Schein und Heuchelei V. 1—18), Habsucht (19—34), Uebermuth (7, 1—2) werden hervorgehoben; diess sind ja sich verwandte Zuände: Viel sein, Viel haben, Viel vermögen wollen. Es t die Gesinnung, welcher die evangelisch apostolischen Hauptgenden, Bescheidenheit und Liebe, entgegenstehen.

V. 1. Προσέχετε ποιεῖν — merket darauf, beachtet es zu hun. Δικαιοσύνην liest man seit Grieshach statt rec. ἐλεημοσύνην, wiewohl auch dieses ἐλεημ. noch Vieles äusserlich ür sich hat (Matthäi, Scholz); indess ist δικαιοσ. schon as Schwierigere. Wenn dieses δικαιοσ. gelesen wird, so ann es dasselbe bedeuten mit ἐλεημοσύνην (Tob. 2, 14. 12, 9.

14, 11 — 2 Kor. 9, 9); doch ist es wohl angemessener, das Wort auchhier zu nehmen wie 5, 20 (*δικ. ποιεῖν* Joh. 3, 7 f.) = Tugend, sodass V. 1 der allgemeine Gedanke für V. 2—18 sei. *Ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* wird nur erklärt durch das folgende *πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς*. „Keinen Lohn" (5, 46) d. i. kein Verdienst. Eben darum, weil sie Verdienst bei Menschen haben wollen, hat die Handlungsweise kein Verdienst bei Gott, ist werthlos.

Das Scheinen (*δοκεῖν ἄριστον*) wird von drei Seiten dargestellt: in Wohlthun, Beten, Fasten. Dieses waren, wie in der Kirche, die drei vornehmsten guten Werke, um Gott zu gefallen und vor den Menschen zu gelten. Tob. 12, 8.

V. 2—4: Prunk mit Wohlthun. *Ποιεῖν ἐλεημοσύνην* AG. 9, 36 u. o.; auch *διδόναι ἐλεημ.* Luk. 12, 33: dort Barmherzigkeit, hier Handlung der Barmherzigkeit. *Σαλπίζειν* (schon dem *ἔμπροσθέν σου* nach) nicht, selbst es thun *(buccinare)*, sondern posaunen lassen; aber dieses wohl nicht im eigentlichen Verstande (Paulus u. And.: mit Posaunenschall zusammenrufen), sondern entweder: mit Geräusch thun, oder: in der Absicht dass es bekannt werde. Vgl. *ἐν ταῖς συναγωγαῖς* u. s. w. *Οἱ ὑποκριταί* ist nicht als allgemeines Wort aufzufassen, sondern als Name gewisser Menschen; es ist der stehende der Pharisäer, auch Kap. 23. Die alte Bedeutung Schauspieler (Wetstein vergleicht *θεᾶσθαι, theatrum)* liegt nicht im Sprachgebrauche unseres Schriftstellers. *Ποιοῦσιν* ist nicht auf das *σαλπίζειν* zu beziehen, sondern auf *ἐλεημοσύνην*. „In den Synagogen und auf den Strassen:" dieses ist also gleichbedeutend mit dem *σαλπίζειν*. „Wie diese geräuschvoll, öffentlich Wohlthat üben." *Ῥῦμαι* (entgegen *πλατεῖαι*) sind die engen Strassen, wo der Einzelne noch mehr gesehen wurde. *Ὅπως* (dem *πρός* in V. 1 entsprechend) *δοξ.* — die Absicht des Oeffentlichthuns ist,

n zu haben. Ἀπέχουσι (Luk. 6, 21. Phil. 4, 18) =
haben ihren Lohn bereits empfangen; statt (V. 1): sie
n keinen Lohn empfangen. Eigentlich liegt eine Ironie
ner Rede, da diese Menschengunst ja im Sinne des Evan-
m kein Lohn sein kann. Also: das was sie suchen
n sie ja.

V. 3. „Wenn — darf die Linke nicht wissen, was
echte thut.“ Wahrscheinlich sprüchwörtlich (Tholuck:
len Arabern). Gewöhnlich nur (um erzwungene Deutun-
zu übergehen: die Linke als verborgen oder für unrein
lten): das Nächste soll es nicht erfahren — wie dieses
; eine Hand für die andere ist. Göthe deutet es (*Päpstl.*
. Werke 29, 26) von der Gewohnheit aus der Rechten
e Linke zu zählen: ungezählt, unberechnet. Ὅπως in
bezeichnet wieder den Endzweck: „dahin sehend, dass
; Wohlthat im Verborgenen geschehe.“ „Dann (καί)
Gott, der im Verborgenen sieht, es dir offen vergel-
“ Ἀποδιδόναι — nicht gerade wiedererstatten, son-
das Angemessene geben. Βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ
ist göttliches Attribut, vielleicht aus Ps. 139, 12. Das
; vor ἀποδώσει ist von Fritzsche verworfen und von
hmann gestrichen. Ἐν τῷ φανερῷ ist des Gegensatzes
n zu ἐν τῷ κρ. beigesetzt, aber nur mit der Bedeutung
rlich, nicht (vgl. φανεροῦσθαι 2 Kor. 5, 10) = ἐν τῇ
τάσει ἀποδ. Luk. 14, 14. Doch ist dieses ἐν τῷ φανερῷ
wie V. 6 u. 18 oft weggelassen worden, von Lach-
n an allen drei Stellen, von Griesbach in V. 4 u. 18,
Schott blos in V. 18, wo es auch am Meisten ver-
ig ist. Gleichwohl ist es der gnomischen Sprache ganz
nessen, und konnte leicht wegbleiben, wenn man es un-
nd fand, wo Alles gegen das Glänzende gesagt ist.
nächsten Sinne weg, welcher ja auch noch dem inter-
en Gutesthun angemessen sein könnte, im eigentli-

chen Gedanken aufgefasst, will die Stelle sagen: was nur mit Rücksicht auf Gott gethan wird, hat allein Werth.

V. 5—15: Scheinen im Gebet. *Προσεύχῃ — ἔσῃ* rec., wofür Lachmann *προσεύχησθε — ἔσεσθε*. Es könnte der Plural wohl besondere Bedeutung haben, sofern Christus diese Ermahnung vielleicht an alle Jünger gerichtet habe. Die zum Wohlthun war nur Einigen angemessen, das Fasten aber konnte Christus gar nicht für allgemeine Pflicht achten. — „Lieben es zu beten, stehend in den Synagogen und an den Strassenecken.“ *Ἑστῶτες* hat keine besondere Bedeutung, es ist nur ein gewöhnliches Beiwort beim Beten (1 Sam. 1, 26. 1 Kön. 8, 22. Jer. 15, 1; vgl. Mark. 11, 25. Luk. 18, 11 — wahrscheinlich auch *ἑστῶτες* Apok. 7, 9). Daher *στάσεις*, *stationes*, in der kirchlichen Sprache, schon bei Tertullianus (doch auch in anderen Bedeutungen, z. B. Soldatenwache). Das Niederfallen (in der Kirche *γονυκλίνοντες* und *ὑποπίπτοντες* die Büssenden an den Sonntagen) galt für Anbetung. „Um gesehen — sie haben“ u. s. w., wie V. 2.

V. 6 enthält die versinnlichende, populäre Ausführung des unbedingten Gegentheils: das Gebet soll nicht nur den Schein meiden, sondern Stille suchen. Die ersten zwei Sätze, „in das Innerste — schliesse die Thür“, sind nach LXX Jes. 26, 20; doch da hier von Flucht in das Sicherste, Geheimste die Rede ist, so ist wohl nur die Form daher genommen. *Ταμιεῖον* Luk. 12, 3. „Zu deinem Vater, welcher im Verborgenen sieht“ u. s. w. Das *τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ* bedeutet, dass sie als zu einem Solchen beten sollen — also seine Vergeltung der stillen That für statthaft halten. *Ὁ βλέπων*: welcher wirklich auf solche Handlungen Rücksicht nimmt. Indessen ist *τῷ* vor *ἐν τῷ κρ.* zweifelhaft; dann würde *ἐν τῷ κρ.* nur bedeuten: im Stillen. Doch konnte *τῷ ἐν τῷ κρ.* neben *ὁ βλέπων ἐν τῷ κρ.* müssig

scheinen; auch Lachmann hat τῷ noch beibehalten. Also: Wer im Gebet nur Gottes gedenkt, wird göttlichen Segen empfangen.

Mit dem heuchlerischen Scheinen im Gebet war diejenige Entstellung desselben natürlich verbunden, welche V. 7—15 behandelt wird: leere Weitschweifigkeit. Wie jenes Scheinen geschah, um Menschen zu täuschen, so hatte diese Weitschweifigkeit ihren Grund in dem Wahne, dass die Gottheit mit Ueberredung getäuscht werden könne. Dort wird bei Menschen, hier bei Gott Etwas gesucht.

Βαττολογεῖν nur bei späteren Griechen — *balbutire*, *βατταρίζειν*, stammeln — und wahrscheinlich ein Naturwort (weder nichtgriechisch noch von einem nomen proprium), hier: leere Laute, vornehmlich wiederholende, vorbringen. Im Folgenden wechselt es mit *πολυλογία*. Vgl. Sir. 7, 14: *δευτεροῦν λόγον ἐν προσευχῇ*. J. D. Michaelis *de battologia*. Gotting. 1753. 4, in *Synt. Commentt.* 2, 57 ss. „Wie die Heiden.“ Der leere Wortschwall war im heidnischen Gebete allerdings etwas Gewöhnliches, Charakteristisches (1 Kön. 18, 26. AG. 19, 34); man wollte die Gottheit dadurch überreden, zwingen (*fatigare deos* — Tacit. *hist.* 1, 29). Vgl. Plat. *Alcib.* 2. Dieser Grund des Vielredens wird von Jesus ausdrücklich beigesetzt: *δοκοῦσι γὰρ ὅτι* u. s. w. *Ἐν τῇ πολυλ.* — durch dieselbe. *Ὁμοιοῦσθαι* = gleich handeln, sich betragen. „Denn Gott weiss, wessen — ehe ihr“ u. s. w. Es bedarf also der Ausführung eurer Wünsche nicht. Es wird vorausgesetzt, dass das Gott bestimmen wollen positiv unwürdig, unfromm sei. Jes. 65, 24 wird dieses: Gott wird thun ehe ihr betet, als besondere Verheissung für die Gottgeliebten aufgestellt.

V. 9. *Οὕτως* bedeutet natürlich nicht, wie es gewöhnlich von der Kirche (bereits im 2. Jahrh. hiess die Formel schlechthin *ἡ προσευχή* — *εὐχὴ νενομισμένη*: Chrysostom.

hom. 2. *in* 2 *Cor.*, und, wie es scheint, λόγος: Justin. Mart. *apol.* 1, 66 — oder *oratio* — *quotidiana oratio* Augustin. *enchir.* 71. *hom.* 119 — und sie wurde täglich dreimal gebetet: *Constitutt. apost.* 7, 24 vgl. Tertullian. *de jejun.* 10; vom 3. bis 5. Jahrh. wurde sie als εὐχὴ πιστῶν, *oratio fidelium* — Chrysostom. *hom.* 10 *in Col.* Augustin. l. c. vgl. *hom.* 42 u. And. — zu den Mysterien gerechnet und zwar wegen des Vaternamens Gottes: Cyprian. *de orat. dom.* 266, Gregor. Nyss. *hom.* 2 *in orat. dom.* 727. — J. G. Walch *de usu orationis dominicae apud vett. Christianos.* Jen. 1729. 4, in *Miscell. sacr.* Amstel. 1744. 4. p. 58 ss.), aber auch von den Bogomilen u. And., verstanden wurde, s. v. a. „in dieser Formel" (wir finden daher auch keinen Gebrauch dieses folgenden Gebetes bei den Aposteln, wie es mit der Taufformel Matth. 28, 19 der Fall war: freies Beten — ὅση δύναμις — noch zur Zeit des Justinus Martyr l. c. 67 u. o.), sondern: „in solchem Sinne", nämlich kurz, vertrauensvoll, weniger auf sein Bedürfniss als auf die göttliche Sache gerichtet, dieser sich unterordnend; denn auf dieses Drei führt der Zusammenhang hin.

Nun das Gebet bis V. 13. Dasselbe giebt auch Lukas 11, 2—4: aber 1. als erbeten von den Jüngern in einer späteren Zeit; 2. wahrscheinlich ursprünglich noch mehr, als wir im gewöhnlichen Texte finden, kürzer als bei Matthäus. Doch der Sinn ist ganz derselbe. Man hat nicht anzunehmen (Origenes, Tholuck), dass Christus selbst das Gebet in zwiefacher Form gegeben habe, oder dass eine zwiefache Tradition davon vorhanden gewesen; Paulus vergleicht die zwei Recensionen des Dekalogus: 2 Mos. 20, 2—17 und 5 Mos. 5, 6—21. Zur Geschichte der Auslegung bemerken wir: Tertullianus *de oratione*, Cyprianus *de oratione dominica*, Origenes περὶ προσευχῆς,

Cyrillus von Jerusalem *catechess. mystagogicc.* 5., Gregorius von Nyssa εἰς τὴν προσευχήν (5 Homilieen); vgl. Suicer *observatt. sacrr.* (Tig. 1665) 162 ss. Dazu Hm. Witius *exercitt. sacrr. in symbol. apost. et oration. domin.* ed. 3. Amstel. 1697, J. A. Nösselt *observatt. ad oration. dom.* Hal. 1801. 4 *(Exercitt. sacrr.* 2 ss.), A. R. Gebser *in orat. domin. Comm.* 1. Regiom. 1830. Dieses Gebet ist vielfach praktisch behandelt worden: so in neuerer Zeit von A. Arndt *das Vater unser;* 10 Predd. Berlin (1837) 1841, K. Zimmermann *das Gebet des Herrn;* 11 Predd. Neust. a. d. O. 1837, Kl. Harms *das Vaterunser;* 11 Predd. Kiel 1838, Ph. Marheineke *das Gebet des Herrn;* 13 Predd. Berlin 1840.

Ganz verwerflich ist die Meinung (Möller, Augusti Denkwürdigkk. *aus der christl. Archäologie* 4, 132 u. And.), die auch von den Juden vielfach wiederholt wurde, dass das Gebet zusammengesetzt sei aus den Anfangsworten oder Bezeichnungen gewisser jüdischer gangbarer Gebete, sodass Christus diese Gebete allen anderen habe vorziehen wollen, überhaupt, dass dieses Gebet ganz jüdischen Ursprungs sei. Es hat zwar Alles, doch weniger jüdische, als altisraelitische Form (wie Vieles davon im grossen Synagogengebete, Kaddisch, gesprochen wird), aber im höheren Sinne aufgefasst, und die Zusammensetzung hat durchaus eigenthümliche Absicht und Bedeutung. Die Hauptidee des Ganzen ist: das eigentliche Bedürfniss, folglich der eigentliche Wunsch, des Menschen müsse sich nur auf das Höhere, Geistige, auf das Gedeihen der göttlichen Sache richten: auf das eigene Interesse habe der Mensch blos insofern zu sehen, als es Basis, Bedingung des Höheren ist.

Πάτερ — οὐρανοῖς hat auch hier gewiss jenen universalistischen Gedanken (s. z. 5, 16). Es ist Gott, welcher für alle Menschen da ist. Die jüdischen Gebete gehen gewöhn-

lich aus von der Anrede des israelitischen Nationalgottes und gelten für förderlich und heilsam nur dann, wenn sie an der heiligen Stäte geschehen. Ἡμῶν ist von Luther im Genitiv übersetzt („Vater unser"), weil seit dem 9. Jahrh. (von wo die erste deutsche Uebersetzung bekannt ist; freilich auch: Name dein, Reich dein, Wille dein) dieses liturgisch feststand. Darüber erhob sich dann die kleine Controverse zwischen der lutherischen und reformirten Kirche. Rienecker *über die Abweichungen im Gebete des Herrn nach dem luther. u. heidelb. Katechismus*, in *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1837. 2, 328 ff.

Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομα — ἐλθέτω — γενηθήτω: Alles Bezeichnungen von Einem Gedanken, welcher ebendarum als Hauptgedanke genommen werden muss, dem des göttlichen Reichs, in immer bestimmterem Ausdrucke. Bei Lukas fehlt nach dem glaubwürdigsten Texte die letzte der drei Bitten. Bei Tertullianus (afrikanische Kirche) stehen die zweite und dritte Bitte umgekehrt und γενηθήτω steht vor dem ἐλθέτω. Diess dient zum Beweise dafür, dass auch er die beiden Bitten für Eines hielt, ihnen eine und dieselbe Bedeutung unterlegte. Nitzsch *über die Umstellung der 2. u. 3. Bitte bei Tertullian*, in *Ullm. u. Umbr. theol. Studien u. Kritik.* 1830. 4, 846 ff.

Ἁγιάζεσθαι = in der That anerkannt, verherrlicht werden. So oft im A. T.: ἁγιασθήσομαι ἐν Ἰσραήλ 3 Mos. 10, 3. 22, 32. vgl. 1 Petr. 3, 15. Ganz gleichbedeutend (Chrysostom.) ist δοξάζεσθαι Apok. 15, 4. Ὄνομα θεοῦ ist Gott, wie er von Menschen gedacht, verehrt wird: *hominum Deus* (Paulus: nur mit dem Namen der Heiligkeit sei Gott zu nennen). So ἅγιον ὄνομα Luk. 1, 49. Die Imperativen in den drei Sätzen haben zugleich die Bedeutung des Wunsches und des Vorsatzes. V. 10. Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου — eben für die Verherrlichung Gottes. Ἔρχεσθαι, mehr als ἐγγίζειν

(3, 2. 4, 17), von der wirklichen Entwickelung der göttlichen Sache unter den Menschen. Die Unklarheit, in welcher die alte Kirche lebte in Bezug auf die eigentliche Idee des göttlichen Reiches, liess sie fehlgreifen in der Deutung dieser Formel; sie bezog es gewöhnlich auf das Kommen des Weltendes (auch Chrysostom.) — mit diesem des eigentlichen, sinnlichen Gottesreiches. *Γενηθήτω* u. s. w. „Möge dein Wille so auf Erden geschehen, wie er im Himmel geschieht.“ Diess die eigentliche Umschreibung des Begriffes vom Himmelreich. So werden auch anderwärts, Luk. 15, 7. 10 von Jesu Engel und Menschen im geistigen Interesse zusammengestellt. Paulus (Eph. 1, 10. 3, 15) führt dieses aus von der Vereinigung der Engel und Menschen im göttlichen Reiche. Himmel also = die himmlischen Geister, das Geisterreich; vgl. 24, 36. Mark. 12, 25. *Θέλημα* ist die Anforderung Gottes an die Menschen überhaupt, nicht gerade nur die sittliche; falsch versteht Beza die Beschlüsse Gottes über die Menschen, Grotius und Wetstein: am *Himmel* = in der Ordnung der Natur.

V. 11 giebt die einzige Bitte für äusserliches Bedürfniss und Wohl. Nach der richtigen Erklärung des *ἐπιούσιος* liegt in der Bitte nur das, dass die Sorge für das äusserliche Bedürfniss nicht trübend, störend einwirken dürfe auf das innere Leben. *Ἐπιούσιος*, schon von Origenes als ein dem Matthäus und Lukas hier eigenthümliches (aber eben gemeinsames) Wort bezeichnet, findet sich weder bei den Alten noch in der gemeinen Sprache: *ἔοικε πεπλάσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν*. Es war wohl in einem Theile der damaligen Sprache im Gebrauche. Die gesammte alte Kirche leitete es von *οὐσία* ab: entweder = gereichend, nothwendig zu unserem Wesen und Bestehen (Syr. *necessitatis*, Chrysostomus u. d. folgg. Griechen — Kühnoel, Meyer, de Wette, Tholuck), oder = hinzukommend zu unserem Wesen, *su-*

persubstantialis (Joh. 6, 32 — Origenes und die Lateiner von Tertullianus an, auch Olshausen). Der Gebrauch des Vaterunser bei'm Abendmahl ist sicher daher abzuleiten, wenigstens wurde, wie es scheint, schon zur Zeit des Justinus Martyr (*apol.* 1, 66), gewiss aber von Irenäus an (*adv. haer.* 4, 18) die Bitte immer auf das Abendmahl gedeutet; so bei Cyrillus von Jerusalem und Augustinus, dann fortwährend und in allen alten Liturgieen. Diese Auffassung ist nach dem Sinne hart und ungewöhnlich: wenn das Wort von *οὐσία* stammte, so müsste wenigstens die erste Erklärung gelten (zum Wesen gehörig); aber auch dann würde *οὐσία* ungewöhnlich stehen. Aber die Bildung des Worts ist gegen diese Ableitung von *οὐσία* überhaupt, insofern das Wort *ἐπουσιώδης* im Gebrauch ist. Vielmehr ist die neuere Erklärung seit Erasmus und Grotius die allein richtige; *ἐπιούσιος* nämlich ist von *ἡ ἐπιοῦσα*, „der folgende Tag" oder auch „die folgende Zeit" überhaupt (AG. 7, 26. 21, 18. 23, 11), hergeleitet. Aehnlich ist *περιούσιος* gebildet. Nach Chrysostomus hat das Evangelium der Hebräer מָחָר (morgen) gehabt. Im *σήμερον* (Luk. *τὸ καθ' ἡμέραν*) — *ἐπιούσιον* liegt der Begriff des Sorgenfreien: „heute, wessen wir morgen bedürfen." „Heute" nämlich immer heute, alltäglich, immer. Die Vulg. hat *quotidianus*, eigentlich wohl nach *ἐφήμερος τροφή* Jak. 2, 15. Die Kirche presste das *σήμερον* und nahm daraus den alltäglichen Gebrauch des Gebets. *Ἄρτος* ist nicht nur blos Nahrung, sondern überhaupt Bedarf des Lebens (*διατροφαί* 1 Tim. 6, 8). Natürlich ist die Bitte um Sorgenfreiheit nicht im Widerspruche mit der Vorschrift V. 34, nicht zu sorgen; denn dort ist von der unfrommen Sorge die Rede.

V. 12 und 13 sind dem Sinne nach ebensowohl Vorsätze als Bitten. „Leben ohne Schuldbewusstsein, wenn

wir es verdienen — keine schwere Gefahr zu sündigen", wobei der Mensch selbst das Meiste zu thun hat, dass die Versuchung nicht übermächtig werde. Es sind also zwei Bitten für sich, aber von ganz innerlichem, sittlichem Sinne.

Ὀφειλήματα = παραπτώματα V. 14; jenes sind ungebüsste oder unvergebene, noch lastende Sünden. Dieser altisraelitische Sprachgebrauch (Schulden für Sünden; vgl. zu 5, 26) findet sich oft in den Evangelien: 18, 32. Luk. 13, 2. 4. Aber die Sündenvergebung ist hier nicht blos Verschonung von äusseren Strafen, sondern das Sicher- und Klarwerden des Verhältnisses zu Gott, als die Bedingung des inneren Lebens. Das ὡς καὶ ἡμεῖς u. s. w. darf nicht pharisäisch genommen werden (Fritzsche: *digni enim sumus*) — zweideutig Lukas: καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν — vielmehr: in dem Masse wie wir u. s. w. Dieser Sinn wird auch V. 14 f. ausgedrückt: man sei nicht würdig und fähig Sündenvergebung zu empfangen, wenn man nicht selbst vergebe. Auch ὀφειλέται bedeutet Beleidiger, Verletzende überhaupt, solche denen man zu vergeben hat. Vgl. παραπτώματα V. 14 f. Die Liebe, und hier, dem entsprechend was von Gott erbeten wird, die vergebende Liebe, wird als die höchste und entschiedenste Aeusserung des Guten erwähnt. Also ist der Sinn zu erweitern: in dem Masse wie wir es verdienen. Viel Aehnlichkeit mit dieser Stelle hat Sir. 28, 2: Ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου, καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται.

V. 13. Πειρασμός hat hier nicht die weite Bedeutung, in welcher Alles damit bezeichnet wird, was zur Sünde verleiten kann, sondern es bedeutet hier die wirklich verleitenden Umstände des Lebens. Vgl. Jak. 1, 13. Wie hier εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν unten 26, 41 εἰσέρχεσθαι εἰς πειρ. Im εἰσφέρειν liegt übrigens nicht blos eine negative Bedeutung Tertullianus: *patiaris induci*), da ja vom Lebensgeschicke

geredet wird, welches in Gottes Hand ist. Augustinus, Luther, Grotius: hineinführen, um darin untergehen zu lassen, und πειρασμός nur von Unfällen des Lebens. — Weil aber die zur Sünde verleitende Macht der Umstände immer nur durch des Menschen eigene Schuld Statt hat (vgl. 1 Kor. 10, 13 u. Jak. 1, 13 f.), so wird beigesetzt: ἀλλὰ ῥῦσαι — πονηροῦ, und diese Bitte gehört ganz zur vorhergehenden. „Befreie uns von der Macht des Bösen." Zum Sinne ist es gleich, ob wir τοῦ πονηροῦ vom Neutrum herleiten (vgl. 2 Tim. 4, 18: ῥύεσθαι ἀπὸ ἔργου πονηροῦ, 2 Thess. 3, 3: φυλάσσειν ἀ. τ. πον., Joh. 17, 15: τηρεῖν ἐκ τ. π.) oder von ὁ πονηρός; doch wie 5, 37 ist diese Rücksicht auf das Satansbild unwahrscheinlich in der einfach klaren Rede. Die reformirte Kirche nach Zwingli und Calvin (auch Kühnoel, Fritzsche u. And.) deutete es gewöhnlich vom Satan; Luther: Uebel, aber dieses in der Bedeutung vom Bösen, wie er denn wiederum 27, 23: τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; übersetzt: „was hat er denn übels gethan?" Vom äusserlichen Uebel kann die Stelle auch gar nicht verstanden werden; im Allgemeinen eine Befreiung von diesem kann nicht gebeten werden, besonders auch neben dem μὴ εἰσενέγκῃς u. s. w. Im ῥύεσθαι liegt übrigens nicht (de Wette), dass wir damit befangen wären; das Wort kann überhaupt bedeuten: frei erhalten, verschonen.

Wie der letzte Satz im Verhältniss zum vorhergehenden genommen wurde, fand man in dem Gebete entweder sechs Bitten (Chrysostomus, reformirte Kirche) oder sieben (Augustinus, lutherische Kirche).

Also: Wunsch und Gebet soll sich nur auf das Erscheinen des göttlichen Reiches richten; für sich, den Einzelnen, soll der Mensch nur wünschen, dass das höhere Leben in ihm nicht durch die Sorge gedrückt werde, und dass er ungetrübte Freudigkeit zu Gott und ungestörte Sicherheit im

Guten gewinnen und behalten möge — bei welchem Beiden der Mensch selbst das Meiste zu thun hat.

Die Doxologie: „dein ist (wie 5, 10: dir gehört) das Reich, die Macht, die ewige Verherrlichung," hat einen sehr passenden Sinn; sie enthält nicht blos glänzende Anhäufung, wie es sonst in ihnen der Fall ist: vgl. 1 Chron. 29, 11 und Apok. 5, 13. „Dein Reich soll kommen, kann und wird kommen." Also nach dem Wunsche V. 10 die Hoffnung, dass es kommen werde. Aber diese Doxologie ist wohl entschieden unächt; nur Wenige haben sie vertheidigt: Matthäi, Augusti *Denkwürdigkk. aus der christl. Archäologie* 5, 118 ff. Vgl. Griesbach *comment. crit.* 68 ss. und Rödiger *append.* 3. zu seiner *Synopse* ed. 2. 229 ss. *Aeusserlich* ist entschieden, dass, wenn auch wenig an der Zahl, doch gerade die wichtigsten Handschriften beider Kirchen diese Doxologie nicht haben oder in der verschiedensten Form und durch Randbemerkungen als unächt bezeichnet. Auch die auslegenden Väter vor Chrysostomus kennen sie nicht (Tertullianus nennt die Worte ῥῦσαι — πονηροῦ ausdrücklich die *clausula* des Gebets): Gregor von Nyssa fügt eine eigenthümliche bei. Ferner findet sie sich nicht in den alten Uebersetzungen: in der syrischen ist sie interpolirt. Nach der Vulgate und Erasmus liess auch Luther sie weg (in seinen Katechismen). Bei Lukas hat sie nie gestanden. *Innerlich* spricht gegen dieselbe die zu weite Entfernung des 12. Vs vom 14. und ihr zu glänzender Charakter nach einem so einfachen Gebete. Sie ist daher, wie bei Chrysostomus zuerst, wahrscheinlich aus dem liturgischen Gebrauche von Constantinopel hereingebracht worden: dieses ist ja vom Ἀμήν entschieden; vielleicht wurde sie, wie jetzt bei den Griechen (vgl. *Confess. orthod.* 2, 28), vom Priester ausgesprochen.

V. 14 f. verstärkt den Inhalt von V. 12, um recht be-

merklich zu machen, dass der Mensch sich den göttlichen Segnungen würdig machen müsse. „Nichts und das Edelste nicht wird euch von Gott zu Theil, wenn ihr nicht das Entsprechende thun werdet.“ Unten wieder 18, 35 und die Parabel vorher, vgl. Mark. 11, 25 f. Der Bekräftigung wegen wird der Gedanke sowohl in positiver als in negativer Form ausgesprochen. Bei'm ἀφήσει V. 14 ist τὰ παραπτ. ὑμῶν weggelassen, was V. 15 beigesetzt ist.

V. 16—18: Fasten. Es wird davon gesprochen ganz wie V. 5 f. vom Gebete, welchem es auch im Judenthum völlig gleichstand als gutes Werk. Als solches konnte es um so mehr gelten, da es eigentlich über das Gesetz hinausging; denn Moses hatte nur von Einem Fasten gesprochen, dem am Versöhnungsfeste einmal jährlich: 3 Mos. 16, 29 ff. u. 23, 27 vgl. AG. 27, 9. Ausserordentliche Fasten fanden Statt bei Trauern des Volks und oft bei Einzelnen. Schon die Propheten eifern gegen den Wahn und Schein bei'm Fasten, welches als gottesdienstliches Werk betrachtet wurde: Jes. 1, 13. 58, 4 ff. vgl. Luk. 18, 12. — Hier wird der Wahn mit dem Fasten von Jesu noch nicht bestritten; aber 9, 14 ff. ist zu sehen, dass dieser Gebrauch nicht Statt hatte unter seinen Jüngern.

Σκυθρωποί ist Prädikat zum vorigen γίνεσθε: „düstern Ansehens,“ hier entweder um leidend, angegriffen, oder um büssend zu scheinen. Anders Luk. 24, 17. Das Folgende erweitert das Gesagte. Ἀφανίζειν, *speciem demere* (anders V. 19), erschreckend machen durch Gebehrde oder Unsauberkeit: wie durch Asche — Jes. 61, 3 vgl. 2 Sam. 1, 2. Ezech. 27, 30. Bei Griechen ἀφανίζειν immer: unkennbar machen. Man hat übrigens im ἀφανίζουσι — φανῶσι kein Wortspiel anzunehmen. „Damit sie von den Menschen mit ihrem Fasten gesehen werden.“ Ἀμὴν λέγω, wie V. 2. — V. 17 wie V. 6 ist mit sententiöser Uebertreibung gesprochen. „Al-

s eher, als Schein damit zu treiben.“ Salben und Wa-hen war das Gegentheil vom Fasten; es trat ein, wenn eses aufhörte: 2 Sam. 12, 20. 14, 2. Auch V. 18 wie . 6. *Μὴ φανῇς* wie *φανῶσι* in V. 16: „damit du nicht rscheinst“ u. s. w. Statt des zweimaligen *κρυπτῷ* hat achmann *κρυφαίῳ*: in dieser Bedeutung ungewöhnlich, hr sich verbergend. Das *ἐν τῷ φανερῷ* nach *ἀποδώσει* i ist hier am Meisten verdächtig.

V. 19—34 sind, nachdem vorher von Schein und Heu-chei gehandelt war, gegen Habsucht und Geiz. Es tre-n zwei Gedanken hervor: 1. Es gebe höhere Gegenstände s Strebens und Wünschens, als die äusserlichen, irdischen: . 19—24. 2. Die ängstliche Sorge für das äusserliche Le-n sei thöricht und unwürdig: V. 25—32. Beide Gedan-n führt V. 33 f. in zwei Sentenzen aus. Bei Luk. 12, 22 -34 findet sich Beides an die Jünger gerichtet, um sie auf-ufordern Alles aufzugeben. Paulus, Kühnoel, de Wette inden keinen festen Zusammenhang in der Stelle, blos Sen-nzen, Meschalim, an einander gereiht.

V. 19. „Sammlet — Motte und Zerstörung zernagen, d wo Diebe durchbrechen und stehlen.“ Die Gegensätze nd auch hier wieder ganz gleichgebildet in der sententiösen rt des Alterthums. *Ἐπὶ τῆς γῆς* gehört wie *ἐν οὐρανῷ* zum bstantiv: dorthin gehörige, dort befindliche. *Σής* zerstören-s Insekt, gewöhnlich *tinea*, Motte; vgl. *σητόβρωτα* Jak. 2 f. *Βρῶσις* gewöhnlich *aerugo*, Rost; aber wahrschein-her wird Etwas gemeint, was Getreide, Früchte zerstört: rnwurm etwa (LXX Mal. 3, 11). Einige (auch Fritz-he) fassen es = *corrosio*, sodass es zum Begriffe von *σής* ugehörte. Früchte und Gewande machen gewöhnlich den atz des Morgenländers aus. *Διορύσσειν* und *κλέπτειν* wird folgenden Verse getrennt; daher bedeutet es wohl: ge-ltsam und geheim entwenden. Aber es soll mit beiden

Sätzen: Motte — Diebe, wohl ausgedrückt werden, dass solche Schätze auch von den Kleinsten und Verächtlichsten verdorben und entrissen werden können. Himmel ist auch hier gewiss (vgl. V. 33) das Himmelreich, irdisches und himmlisches. Schatz im Himmel (19, 21): Lohn, Auszeichnung daselbst; vgl. 5, 12.

V. 21: Nicht nur versäumt jenes irdische Streben das Höhere, sondern es vernichtet dieses auch, indem es sich des gesammten Menschen bemächtigt. Man kann den Satz entweder allgemein nehmen oder in diesem Zusammenhange: ὅπου, nämlich ἐπὶ τῆς γῆς oder ἐν τῷ οὐρανῷ — ἐκεῖ ἔσται, darauf richtet sich. Für das doppelte ὑμῶν liest Lachmann σου. Καρδία bezeichnet das ganze geistige Leben.

V. 22. f. führt den 19 f. aus und V. 24 den 21. Der Zusammenhang ist immer verschieden gefasst oder unentschieden gelassen worden. Also V. 22 f.: Es giebt höhere, geistige Güter. Zu bemerken ist, wie diese geistigen Güter als gleichbedeutend mit denen im Himmel und mit dem Dienste Gottes dargestellt werden. Das geistige Licht begreift übrigens wohl nicht nur Geistesklarheit, sondern auch Klarheit, Reinheit des Gemüths. Luk. 11, 34—36 dieselben Sentenzen, auch auf die geistigen Eigenschaften seiner näheren Jünger angewendet. Die Vergleichung von Auge und Geist ist alt und natürlich. Ephes. 1, 18: ὀφθαλμοὶ καρδίας. Vielleicht aber wird hier absichtlich vom Auge als Träger des Lichtes λύχνος (das geringere), vom Geiste φῶς selbst gebraucht. Also: das äussere Licht verleiht dem gesammten äusserlichen Leben, das innere dem innerlichen seine Sicherheit. Ἁπλοῦς hier und bei Luk. entweder: im natürlichen, gesunden Zustande *(integer)*, oder: nicht täuschend *(simplex)*. Φωτεινὸν ἔσται — durch das Auge erhellt, geleitet. Πονηρός, wie ἁπλοῦς, entweder: untüchtig, krank, oder: täuschend. Die Bedeutung nei-

disch (Luther: Schalk), wie im πονηρὸν ὄμμα, passt nicht her. Σκοτεινόν, ganz dem φωτεινόν entsprechend: unerleuchtet, ungeleitet. Die Anwendung auf das innere Leben geschieht nur von der einen Seite: εἰ οὖν τὸ φῶς u. s. w. Σκότος verdunkelt — Πόσον τὸ σκότος; = das ganze höhere Dasein des Menschen ist ohne Sicherheit. Also: die geistigen Güter sind die höchsten, um welche der Mensch besorgt sein muss.

V. 24 enthält, wie oben gesagt, den Gedanken des 21. Vs von der negativen Seite. Zweierlei Richtungen kann der Mensch nicht zugleich haben. Luk. 16, 13 in ganz begrenztem Sinne, von dem Schätzesuchen in engster Bedeutung. Im δυσὶ — δουλεύειν hat entweder das δυσί den Ton (so die Alten): zwei in Wesen, Wollen sich Entgegengesetzte, oder das δουλεύειν (de Wette): ganz hingegeben sein. Und natürlich ist bei'm δουλεύειν zu denken: zu gleicher Zeit, oder auch: in Einem Act. In der Ausführung wird gewöhnlich im εἷς und ἕτερος der Unterschied der Sätze gefunden: entweder den Einen hassen oder den Einen lieben —; aber es würde doch eine sehr müssige Tautologie in der Stelle liegen. Vielmehr sind die Sätze wohl durch die Verba unterschieden: ἀγαπᾶν, ἀντέχεσθαι — καταφρονεῖν, μισεῖν (Grotius, Kühnoel): lieben, zu ihm halten — hassen, verachten. Ἀντέχεσθαι 1 Thess. 5, 13 in stärkerer Bedeutung. „Ihr könnt nicht, zugleich oder mit Einem, Gott dienen und dem Mamon.“ Μαμωνᾷ (richtiger als Μαμμωνᾷ im text. rec.) nur noch Luk. 16, 9. Ohne Zweifel stammt es von der Wurzel אָמַן (auch אֲמִינָה Jes. 33, 6. Ps. 37, 3: worauf man sich stützt, Wohlstand; d. alex. Uebers. θησαυροί, πλοῦτος) und war entweder zuerst eine altphönizische Gottheit, der Πλοῦτος, oder eine gangbare Personification, die in alle Formen der semitischen Sprache, auch in das Punische nach Augustus, und in das Jüdisch-

Griechische übergegangen war; daher es Lachmann als Nomen proprium schreibt. Hier bezeichnet es überhaupt die weltlichen Dinge als einzigen Gegenstand der Liebe. So wird auch Röm. 16, 18 und Phil. 3, 18 das Irdische der Gottheit entgegengesetzt.

V. 25—32: Thorheit und Unwürdigkeit der weltlichen Sorge. Die Sorge, gegen welche hier gesprochen wird (vgl. Luk. 8, 14. 21, 34, dazu Phil. 4, 6. 1 Petr. 5, 7), ist (s. z. V. 11) nicht Vorsicht, Bedenken, Bemühung für die Zukunft, sondern eine ängstliche Bemühung um das Leben und sein Bedürfniss darum, weil man sich zu viel, Gott zu wenig vertraut. Die Reden der alten Welt gegen die Sorge gehören nicht her: sie sind theils in der Denkart des Leichtsinns, theils der Vorstellung vom unabwendbaren Geschicke gemäss gesprochen. — Die Rede bewegt sich bis V. 32 in folgenden Gedanken: Selbst das zeitlich Wichtigere liegt über der Sorge hinaus (25); Gott verleiht auch ohne Sorge (26); sie ist unzureichend auch im Einzelnen (27), dürftig (28—30), heidnisch (31 f.).

V. 25. *Διὰ τοῦτο* verbindet nur allgemein mit dem Vorigen: darum weil ihr das irdische Gut nicht lieben sollt, ist also ebensowenig Sorge dafür als Streben darnach statthaft. *Τῇ ψυχῇ* = zu Gunsten derselben: *ὑπὲρ τῆς ψυχῆς*. *Ἡ ψυχή* — sinnliches Bedürfniss, oder das ganze sinnliche Dasein (10, 39. 16, 25); hier dieses, doch, da von *σῶμα* unterschieden, die innerliche Sinnlichkeit. Die Worte *ἢ* (sonst *καὶ*) *τί πίητε* sind kritisch zweifelhaft und vielleicht aus V. 31 hereingekommen. *Φαγεῖν* kann auch weitere Bedeutung haben dergestalt, dass es das gesammte sinnliche Bedürfniss umfasst. *Οὐχὶ ἡ ψυχὴ* u. s. w.: Was jenem Bedürfnisse zum Grunde liegt, euer gesammtes Dasein, habt ihr ja nicht durch euch. Der eigentliche Schluss wird weggelassen. Habt ihr also das Wichtigere nicht durch eure

Sorge, so überlasst auch das Geringere dem für euch Sorgenden. *Πλεῖον* (5, 20 vgl. 12, 41 f.) = mehr werth, wichtiger — Grund und Bedingung alles Anderen.

V. 26: Gott segnet ohne unsere Sorge. Die Naturbilder sind weder in sich noch in der Anwendung festzuhalten. Doch sind sie auch in dem subjectiven Sinne, in welchem Christus diese hier gebraucht, ganz wahr und passend. „Der Mensch soll auf höhere Mitwirkung vertrauen, wie selbst die Thiere ein solches Bedürfniss haben, ein gewisses Vertrauen auf höheren Schutz und Segen.“ Vögel des Himmels: nicht ohne Bedeutung ist diese alte gangbare Formel; sie bezeichnet das Heimaths- und Mühelose (Ps. 104, 27 f. 147, 9). Für *ἐμβλέπειν* hat Luk. *κατανοεῖν*. *Ὅτι* = *πῶς* (V. 28), nicht = *quamquam* (Kühnoel): beachtet sie dafür, dass —. „Nicht säen, ärndten, sammeln.“ Der Bedeutung des *μεριμνᾶν* gemäss, und wie die Rede so ausführlich ist, kann nicht jede Sorgsamkeit gemeint sein (denn es ist ja vielmehr eine Ausnahme, wo dieses nicht Statt findet), sondern die ängstliche, vertrauenslose. *Ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* auch hier nicht blos in der Bedeutung der Güte, sondern des Allgemeinen, allgemein Sorgenden. *Οὐχὶ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;* Das *διαφέρειν* steht wie gewöhnlich in der Bedeutung des Vorzuges (10, 31. 12, 11); *μᾶλλον* = um Vieles (Röm. 7, 36. 2 Kor. 7, 3), nicht (Fritzsche) = *potius*. Der Schluss ist wohl nicht: „mehr für euch wird Gott sorgen als für jene,“ sondern subjectiv, wie in der ganzen Stelle: „ihr sollt edler vertrauen als jene:“ Gotte nämlich.

V. 27: Die Sorge ist unzureichend auch im Einzelnen. *Μεριμνῶν* — durch seine Sorge. *Ἡλικία* kann bedeuten Lebensalter (Luk. 2, 52. Joh. 9, 21. 23. Hebr. 11, 11) und Leibeslänge, *statura* (Luk. 19, 3). Die alte Auslegung war durchaus für das Zweite, aber auch Neuere

(Fritzsche), schon des πῆχυν ἕνα wegen. Dennoch scheint diese Erklärung unpassend und die von Erasmus zuerst gegebene, die von Lebensalter, — dauer, vorzuziehen. Denn es würde sonst nicht wie von etwas besonders Wünschenswerthen gesprochen worden sein. Aber der Ausdruck Elle von einem kurzen Abschnitte Leben ist ja ganz dem gewöhnlichen Sprachgebrauche angemessen und vom Bilde der Laufbahn (Hiob 9, 25. 2 Tim. 4, 7) hergenommen; vgl. Spanne Ps. 39, 6. Also: auch nicht das kleinste Mass Lebensdauer vermag die Sorge zuzusetzen.

V. 28—30 enthält dasselbe von einer anderen Seite. Was sie im Einzelnen vermag, ist dürftig (V. 27: nicht Alles vermag sie). Lilie, κρίνον, wildwachsend in Syrien, ist entweder die gewöhnliche weisse Lilie, oder die Kaiserkrone, auch bei den Griechen βασιλικὸν κρίνον genannt. Dieses würde zu der Vergleichung mit Salomo's Königspracht am besten passen: wiewohl diese überhaupt sprüchwörtlich war, wie seine Weisheit. Τί = warum, also: aus welcher Vorstellung, in welcher Denkart. Καταμανθάνειν = ἐμβλέπειν V. 26. „Betrachtet — πῶς αὐξάνει — in welcher Pracht sie aufwachsen.“ „Arbeiten, spinnen“ — wie V. 26 säen und ärndten — thun für die Bereitung ihrer Kleidung. Λέγω δὲ ὑμῖν u. s. w. ist Ausführung des πῶς αὐξάνει. „Dennoch war Salomo in seiner Herrlichkeit nicht bekleidet wie eine von ihnen.“ Also: nur der göttliche Segen verleiht Fülle, die menschliche Sorge nur karge Erfolge.

V. 30. Χόρτος ἀγροῦ ist der allgemeine Ausdruck für die Kräuter im Unterschiede von Bäumen, aus Gen. 1, 12, hier zugleich mit der Bedeutung des Unkultivirten, Geringen. „Heute da sind (*breve lilium* Horat. Od. 1, 36) und morgen in den Ofen geworfen werden.“ Kräuter in Bündeln: 13, 30. Κλίβανος ist der Ofen im Felde, zum Brodbacken. „So bekleidet, wie vielmehr nicht euch?“ Zunächst zwar

hat man zu verstehen: wird er bekleiden; aber dem Sinne nach ist es: für euch sorgen. Und in dem Gegensatze zu: „heute sind, morgen nicht“ — mag wohl nicht blos die Vorstellung von grösserer Bedeutung überhaupt, sondern auch von bleibender Dauer, also geistiger Würde, liegen. *Ὀλιγόπιστοι*, öfters nur bei Matthäus, dann Luk. 12, 28 (späteres Wort wie *ὀλιγόψυχος* 1 Thess. 5, 14), ist die eigentliche Bezeichnung der Sorgenden: die Gott zu wenig vertrauen, weil sich zu viel.

V. 31 f. enthält das Letzte gegen die Sorge: sie ist heidnisch. Hierin liegt im israelitisch-jüdischen Sinne das nur auf das Irdische, Weltliche Gestellte. Aber es wird hier hinein gesetzt, dass jene 1. unbedingt nur Solches, Aeusserliches begehrt, und 2. das Bedürfniss nicht von Gott erwartet. V. 31 wiederholt den Inhalt vom Hauptgedanken V. 25. *Λέγοντες* — in solcher Weise. In V. 32 hat Beides, *πάντα ταῦτα* und *ἐπιζητεῖ*, Bedeutung: dergleichen Alles — ängstlich, durch sich, suchen (12, 39. Röm. 11, 7). *Οἶδε γὰρ — χρῄζετε*: weiss, dass ihr bedürft — *τούτων ἁπάντων*: nicht gerade „dessen Allen, was ihr wünscht,“ sondern „Alles Solchen.“ Denn absichtlich steht wohl nicht *ἐπιζητεῖτε ταῦτα*, sondern *χρῄζετε*. Wenigstens ist nicht nöthig, da *ταῦτα ἅπαντα* ja nur „Alles Solches“ bedeutet, mit Erasmus, Fritzsche u. And. statt *ὅτι* zu lesen *ὅ, τι*: „wessen hiervon ihr bedürft.“

V. 33 f. Sententiöse Wiederholung der beiden Hauptgedanken von V. 19 an. „Es giebt einen höheren Gegenstand des Strebens, Begehrens; die äusserliche Sorge zerstört das Leben.“

V. 33. Das göttliche Reich ist der Inbegriff der höheren, geistigen Güter. Die Aufforderung hier ist ganz dieselbe mit Joh. 6, 27. *Ζητεῖτε* geht zugleich auf *βασιλείαν τ. Θ.* und *δικαιοσύνην*; es hat daher eine subjective Bedeu-

tung, nicht: sucht es zu schaffen, sondern: sucht es für euch; also: hineinzugelangen. Es ist dasselbe mit εἰσέλθετε 7, 13. Δικαιοσύνη αὐτοῦ sc. θεοῦ, die δικ. wie 5, 20: Tugend, welche bei, vor Gott gilt. Es ist die Bedingung des Höheren, der Würdigkeit zum göttlichen Reiche. Πρῶτον ist oft weggelassen worden; Lukas hat es nicht. Dem Sinne nach liegt in der Aufforderung auch mehr als blos: zuerst nach jenem. Denn προστεθήσεται bedeutet: gegeben zu dem, was ihr sucht. Ταῦτα πάντα wie V. 32 nicht Einzelnes, sondern: alles Solches, Aeusserliches. Daher an dem Spruche Nichts zu mildern, zu deuten ist. „Für das wird Gott sorgen.“ Durch den Gedanken wird die menschliche Arbeit, Bemühung nicht aufgehoben; es ist ja nur gegen die Sorge die Rede. Zu dieser Stelle gehört ein traditioneller Spruch Jesu, wohl nur eine Ausführung von jener Rede; er findet sich bei Clemens Alex. und Origenes (vgl. Fabricius *Cod. apocr.* 1, 329): *Αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται· καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.*

V. 34. Die Sorge zerstört und trübt das Leben. Wahrscheinlich war die Sentenz, deren sich Christus hier bedient, schon im sprüchwörtlichen Gebrauche; es soll mit ihr nur das Thörichte nnd Verwerfliche der Sorge überhaupt ausgesprochen werden. Εἰς τὴν αὔριον — für ihn, für sein Bedürfniss. Die Sorge für morgen ist (s. z. V. 11) die eigentliche, bleibende, lastende Sorge. Ἡ γὰρ — ἑαυτῆς: „der folgende Tag wird für seine Angelegenheiten sorgen.“ Ganz sprüchwörtlich: er wird zeigen, wie uns zu fördern, zu helfen sei (wie: Tag wird zeigen 1 Kor. 3, 13). Μεριμνᾶν τι (1 Kor. 7, 32—34. Phil. 2, 20) = um Etwas sich bemühen; hier, in der sprüchwörtlichen Form, hat μεριμνᾶν nicht die schlimme Bedeutung wie vorher. Für τὰ ἑαυτῆς = was ihm angeht) liest Lachmann blos ἑαυτῆς. Ἀρκετὸν — αὐτῆς ist

ebenso sprüchwörtlich und populär. *Τῇ ἡμέρᾳ*: einem jeden Tage, *ἀρκετόν* (10, 25): soll genug sein, *κακία αὐτῆς* (alexandrinischer Sprachgebrauch von Unfällen, Schlimmen: Pred. 7, 14. 12, 1 — *ἡμέραι τῆς κακίας* — Weish. 7, 30): das Schlimme was Er hat. — Die Formeln dieses Verses, welche, wie schon erwähnt wurde, populär sprüchwörtlich sind, lassen verschiedene, gemeinere und höhere, Auffassung zu. Indem, wie gesagt, Christus damit nur das Thörichte und Zerstörende der Sorge aussprechen will, will er den Sinn wohl so aufgefasst haben: „die lastende Sorge ist verderblich — das Ganze des Lebens ist Gott zu überlassen — der Sorgende hat für das Heute schon genug zu sorgen." Der gemeinere Sinn würde solche Formeln für ein leichtsinniges Hinleben für die Gegenwart deuten. In diesem findet sich Aehnliches auch häufig sonst. Moschus *Idyll.* 4, 65: *Οὐχ ἅλις οἷς ἐχόμεσθα τὸ δεινότατον αἰὲν ἐπ' ἦμαρ γιγνομένοις*; Seneca *ep.* 24: *Quid enim necesse est, mala — satis cito patienda — praesumere ac praesens tempus metu futuri perdere?* Die vielen Varianten in diesem Verse beweisen, dass man seinen Sinn auffallend und misdeutbar fand. Die Sätze *ἡ γὰρ αὔριον* u. s. w. und *ἀρκετὸν* u. s. w. sind oft weggelassen worden. Fritzsche und Wahl verändern die Interpunction, indem sie den ersten der beiden letzten Sätze mit *μεριμνήσει* schliessen und das *ἡ κακία αὐτῆς* als Erklärung von *τὰ ἑαυτῆς* nehmen: aber der Sinn bleibt gleich schwierig und die Worte werden härter.

Kap. 7. V. 1—12 ist gegen das Dritte, was Jesus im jüdischen Leben verwerflich findet: den Uebermuth. Hier sind natürlich die Juden *κατ' ἐξοχήν* gemeint: die Lehrer, Oberen des Volks — die geistlich Stolzen. Daher sich V. 6—12 ganz leicht an das Vorige anschliesst, indem es den rechten Stolz darstellt, welchen sie als Lehrer

haben sollen. Luk. 6, 37—42 hat dasselbe mehr im allgemeinen Sinne.

V. 1. *Κρίνειν* in solchen neutest. Stellen nicht s. v. a. urtheilen überhaupt, oder *κατακρίνειν*, sondern: richterlich urtheilen, in den gewöhnlichen Lebensverhältnissen — was immer aus Uebermuth geschieht — und urtheilen insbesondere über religiöse oder sittliche Zustände. Vgl. Joh. 7, 24. 8, 15. Röm. 2, 1. 14, 10. Gal. 6, 1. Jak. 4, 11 f. *Ἵνα μὴ κριθῆτε* wird ausgeführt in V. 2: Beides ist nicht auf Menschen zu beziehen — dann gewöhnliche Klugheitsregel (Kühnoel) — sondern auf Gott. Es braucht nicht als Bestimmungsgrund angesehen zu werden („um sein selbst willen solle man es nicht thun"), vielmehr als Erinnerung an die eigene Schwäche, also daran, dass man Ursache zur Bescheidenheit habe. „Es möchte sonst im göttlichen Urtheile mit euch selbst schlecht stehen."

V. 2. *Κριθήσεσθε — μετρηθήσεται*: also von Gott. Die gleiche Vergeltung, wie die gleiche Belohnung: 6, 14 f. Wie dort wird die Lieblosigkeit für Unwürdigkeit überhaupt gesetzt und nicht gerade nur den Lieblosen göttliche Ungunst zugesprochen, wiewohl jene Würdigkeit oder Unwürdigkeit sich am meisten in der Liebe und Lieblosigkeit offenbart. *Ἐν ᾧ* = in, mit welcher Art, *quali*. *Κρίμα* — das Urtheilen. *Ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε* geht mehr auf Behandlung Anderer: „wie ihr ihnen zutheilt." *Ἐν ᾧ* — karg oder reichlich, und, mit welcher Art des Inhalts. Die ganze Formel ist sprüchwörtlich (auch bei den Arabern: Tholuck); daher Mark. 4, 24 in durchaus anderem Sinne gebraucht. Für *μετρηθήσεται* wurde sonst wie bei Lukas *ἀντιμετρηθήσεται* gelesen.

V. 3—5 ist in Beziehung auf mögliche Einrede gesprochen, dass es ja bei ihnen, den so Urtheilenden, nicht so zu stehen brauche. „Jedes harte Urtheil über Andere

finde nur Statt bei eigener Mangelhaftigkeit und gerade durch sie.“

V. 3. Das Splittersehen im Auge des Anderen ist auch bei den Arabern (Gesenius in *Rosenmüller's Repertor.* 1, 126) Sprüchwort. Aber das Uebel, welches der Richter bei sich selbst nicht sieht, wird in sein Auge gesetzt, und dieses Bild würde leer sein (de Wette: das Geistige oder Empfindlichste werde dadurch ausgedrückt; diese Begriffe liegen blos in dem Bilde des Splitters im fremden Auge), wenn nicht der Sinn sein sollte, dass dieses Uebel eben den Richter am Sehen hindere (Theophylactus, Tholuck): nämlich weil er entweder Alles nur bös sieht, oder weil er das Gute nicht erkennen kann, da er selbst Sünder. *Κάρφος* — *festuca*, Splitter oder Faser. *Τί βλέπεις*: „wie kannst du sehen“ = sehen wollen oder erkennen? *Δοκός* — *lignum*, Baustück. *Κατανοεῖν* — erkennen, oder: darauf merken; dann also als eine Sache der Freiheit, der Schuld. — Horatius *Sat.* 1. 3, 25 *s.*: *Cum tua pervideas oculis mala lippus inunctis, cur in amicorum vitiis tam cernis acutum?*

V. 4 f. wird bildlich das *μὴ κρίνειν* ausgeführt. Bei solcher Beschaffenheit sei es thöricht, an Anderer Besserung arbeiten zu wollen. *Πῶς* (22, 11. Röm. 6, 2): „Mit welchem Rechte wirst du sagen?“ *Καὶ ἰδού* — abgebrochen, hebraisirend: „und ja doch“ —. Hier also erst das Nichtdürfen (auch Luk.: wie darfst du sagen) bei gleicher Schuld, V. 5 das Nichtkönnen, weil man da noch nicht den Blick dafür hat. *Ὑποκριτά*, wenn nicht das allgemeine Wort (6, 2. 5. 16), mit welchem diese Menschenart hier bezeichnet wird: Heuchler, insofern eine völlige Täuschung über sich selbst bei diesen Menschen ja unmöglich sei. *Διαβλέψεις* (das Wort hier und bei Luk. allein) *ἐκβαλεῖν* — hell genug sehen um herauszuziehen.

V. 6—11. Der Zusammenhang mit dem Vorigen wurde oben schon angedeutet. Entweder findet man hier einen freien, neuen Sittenspruch, oder man meint, die Stelle sei unrichtig hereingebracht vom Evangelisten (Kühnoel) oder zufällig in seinem Texte (aus 10, 11 etwa), oder (was nur für V. 6 passen würde) man verbindet: bisweilen stehe ihnen doch ein Urtheil über Andere zu (Olshausen). Vielmehr handelt die Stelle entschieden vom rechten Stolze des Lehrers, nachdem der falsche besprochen; denn, wie schon gesagt, auch das Vorige hatte es vorzugsweise mit den Lehrern zu thun. Also V. 6: er soll den höheren Werth seiner Sache fühlen, sodass er sie nur Fähigen und Würdigen mittheilt; V. 7—11: ebendarum, weil es eine hohe Sache sei, soll er in ihr immer fortschreiten wollen, und dieses sei ihm möglich bei frommen Sinne. Dieses also eigentlich eine zwiefache Beschränkung des Stolzes.

Die Vergleichungen V. 6 können hart scheinen, allein sie waren ohne Zweifel sprüchwörtlich. Für τὸ ἅγιον las die griechische Kirche (auch Chrysostomus) oft τὰ ἅγια; doch dieses kam wohl aus dem liturgischen Sprachgebrauche her, wo es das Abendmahl bedeutete (ἅγια ἁγίοις bei'm Abendmahl). Im Sprüchworte bedeutete τὸ ἅγιον wohl das Opferfleisch; so 3 Mos. 22, 6. 10. 14. „Gebt nicht Heiliges den Hunden, und werft nicht eure Perlen den Säuen vor.“ Βάλλειν ἔμπροσθεν, näml. für ihren Gebrauch. Hunde und Schweine, als unreine und unverschämte Thiere im Alterthume gewöhnlich neben einander: Jes. 66, 3. Phil. 3, 2. 2 Petr. 2, 22. Es sind aber nicht verschiedene Menschenarten hier damit bezeichnet — die alten Ausleger, Tholuck: Feindselige, Unwürdige. Heiliges und Perlen sind Bild für das Evangelium, die Sache ihrer Verkündigung. Zum Sinne vgl. 10, 14 und AG. 13, 46. Perlen (Reinheit, Kostbarkeit) auch 13, 45. Michaelis, Ber-

tholdt, Kühnoel u. And. wollten in dieser Stelle einen Uebersetzungsfehler finden: statt *Kodascha* (Ohrring) sei *Kodscha* (Heiligkeit) gelesen worden. Es sind hier keine christlichen Mysterien gemeint, sondern eine Berücksichtigung der menschlichen Eigenschaften und Zustände im Lehren; denn die folgenden Bilder zeigen, dass eine Berührung mit solchen Menschen vorausgesetzt wird. „Jedem nur das, dessen er würdig, fähig ist. Sonst (diess der Sinn des Folgenden) kein Vortheil für die Sache — sie wird mit Hohn zurückgewiesen — für euch aber Gefahren, Anfeindung: indem sie nicht das bei euch finden, was sie suchen, verlangen.“ „Perlen zertreten — gegen euch gewendet euch zu Boden werfen.“ Ῥήσσειν Mark. 9, 18. Luk. 9, 42. Theophylactus, Kühnoel u. And. nehmen Chiasmus an, sodass das zweite Bild (στραφ. ῥήξ.) auf die Hunde, das erste (καταπ. ἐνώπ.) auf die Säue sich beziehe.

V. 7—11 wird die Bitte um göttliche Geisteskraft empfohlen, um als Lehrer zu wirken. Luk. 11, 9—13 ist ganz parallel. Aber durchaus gleichen Sinnes sind Joh. 14, 13. 15, 7. 16, 23 f. Hier haben wir eine Probe, wie sich die einfachen Lehrsprüche der Drei in der johanneischen Sprache darstellen.

V. 7. Gebetserhörung bezieht sich in den apostolischen Schriften meist nur auf die Erhörung des Gebetes in geistigen Dingen (Lukas ausdrücklich πνεῦμα ἅγιον). Δόσις ἀγαθή Jak. 1, 17. Αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε enthalten eine Gradation; sie beziehen sich auf die Gabe, bleibende Segnung und Aufnahme bei sich (Gemeinschaft). Geöffnet werden bildlich ausgeführt Luk. 13, 25.

V. 8. Die Bedeutung liegt nicht im πᾶς, sondern im δ αἰτῶν. „Auf Gebet — bei frommen Verlangen empfangen Alle.“ Die Abwechselung mit Präsens und Futurum ge-

schieht wohl ohne besondere Bedeutung, aber auch (Fritzsche) ohne besondere Nachlässigkeit.

V. 9—11: Populäre Ausführung des Grundes vom Gesagten. „Die Gewissheit des Empfanges liege in der Vaterschaft Gottes d. i. nicht blos in seiner Güte, sondern in ihrer innigen Verbindung mit Gott.

„Statt des Brodes einen Stein, statt des Fisches eine Schlange," also den Schein annehmend zu gewähren, es doch nicht thäte = täuschte. So können es nur diejenigen thun, welche die Verpflichtung zu gewähren anerkennen, aber sie zu umgehen suchen. Es liegt hierin für den Sinn des Bildes, dass Gottes Wille die Menschen zu segnen, oder sein wesentliches Verhältniss zu ihnen, entschieden und klar sei. Stein, Schlange: Unnützes, Gefährliches. Ἐπιδιδόναι ohne besondere Bedeutung, *porrigere*, in die Hand geben (Joh. 13, 26). V. 11: „Wieviel mehr also Gott" —. Πονηρός nicht blos gemein (Paulus: launenhaft), karg, aber auch nicht bös. Es sind gewöhnliche Wesen; die Menschen heissen so im Unterschiede von Gott. Οἴδατε διδόναι: „wie geben wisst" = es gefliessentlich, gern thut (2 Petr. 2, 9: οἶδε ῥύεσθαι). Δόματα ist oft weggelassen worden — es ist freilich nicht allgemein und findet sich nicht im Gegensatze — doch steht es vielleicht hier absichtlich dem ἀγαθά gegenüber, um das mehr Aeusserliche menschlicher Gaben zu bezeichnen. Tit. 3, 4: χρηστότης καὶ φιλανθρωπία θεοῦ.

V. 12. Dieser Satz kann nicht zum Nächstvorhergehenden V. 6—11 gehören, sondern zu V. 1—5, und er beweist, dass V. 6—11 Einschaltung sei, aber zu demselben Sinne gehöre wie V. 1—5. Nicht ist anzunehmen (Kühnoel), dass er ursprünglich nicht hergehört habe. Das Gegenseitige der Liebe wird zum Schlusse, aber im allgemeinen Sinne, wiederholt: nicht blos von Nachsicht, sondern überhaupt von Liebe ausgesprochen. Aber der Spruch verbietet

sogar ausdrücklich, ihn für die Summe der Moral des Evangelium zu halten. Vielmehr Gesetz und Propheten sage nur dieses. Vgl. Röm. 13, 8. Wie 5, 42 wird diese gesetzliche Rückweisung gemacht. Im Mosaismus ist allerdings diese Gegenseitigkeit der Verpflichtung zur Liebe Grundgedanke. Doch auch so ist der Gedanke im Munde Jesu nicht der: darum so zu handeln, um von ihnen so behandelt zu werden — oder: deswegen weil wir nur so behandelt werden möchten (Beides egoistisch) — sondern: sich in die Lage des Anderen versetzen, um pflichtmässig gegen ihn zu handeln (Kant, Paulus). Der Satz ist im späteren Judenthum, eben als Compendium des Gesetzes, oft zu finden. Sir. 34, 15: *Νοεῖ τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ.* Tob. 4, 15: *Ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς.* Aehnlich Hillel nach der Tradition *(Cod. Talm. Schabbath* 31); überhaupt galt in der Volksmoral: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris* — freilich im egoistischen Sinne, den sie aber durch die blos negative Form zu mildern suchten. „Alles wovon ihr wünscht *(θέλετε)* — thut ihr ihnen.“ Nach *πάντα οὖν* hat die lateinische Kirche (Augustin. *de civit. Dei* 14, 8) oft *bona* gelesen. *Οὕτω* fehlte häufig und Fritzsche verwirft es: entweder bricht die Rede ab und *οὕτω* bedeutet s. v. a. *ταῦτα*, oder es steigert den Sinn: ganz so. *Οὗτος γάρ ἐστιν: talis est* = des Sinnes, Inhalts. Für *οὗτος* haben Matthäi und Fritzsche *οὕτως* vorgezogen, welches äusserlich und auch wohl innerlich geringer beglaubigt ist. In der Formel 22, 40: „daran hängen“ — liegt weniger.

V. 13—27: Der Epilog der gesprochenen Rede. — V. 13 f.: Allgemeine Aufforderung sich für das Gelangen zum göttlichen Reiche zu bemühen. V. 15—20: Warnung vor den falschen Lehrern im Volke. V. 21—23: Warnung vor denen, welche dereinst in seinem Namen unter ihnen

auftreten würden. Es ist von Beiden als von solchen die Rede, welche sich und ihnen den Weg zum Guten leichter machen würden als er. Endlich V. 24—27: diese seine Lehren sollen sich bewähren durch Tüchtigkeit der Gesinnung, welche sie schaffen.

V. 13. *Εἰσέλθετε* (Luk. 13, 24: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν*): gleichviel, ob wir dazu verstehen *εἰς ζωήν* 18, 8 oder *εἰς τ. βασιλείαν τ. θεοῦ* 5, 20. 19, 3. 23, 14. *Διὰ στενῆς πύλης*: dem Folgenden nach wohl weniger mit Anstrengung und Aufopferung, als, durch die Pforte, welche schwer zu finden ist — zu finden, nämlich für den Gedanken und für den Willen — und von Wenigen nur gefunden wird. Jene Bedeutung liegt sonst gewöhnlich in diesem so gangbaren Bilde der beiden Wege, von Tugend und Laster. Hesiodus *ἔργ.* 285 ss. Cebes *πίναξ* 12. Sirach 21, 10: „der Weg des Bösen glatt.“ Hier im Evangelium würden zu der Bedeutung des Bildes die Drangsale von der Seite der Welt noch hinzukommen: 5, 12 f. 19, 27 ff. AG. 14, 22. Uebrigens ist hier nicht Tugend, sondern das Gottesreich, etwas Mehr als Jenes, das Ziel. Eine dritte Bedeutung des Bildes ist von den Kirchenvätern und Tholuck angenommen: eng, vom Gesetz eingeschlossen (Paulus: schmal der Weg der Pflichtmässigkeit). „Weit ist die Pforte und breit die Strasse, welche zum Verderben führt,“ die Strasse, nicht zur Pforte, sondern zu welcher die Pforte führt. *Ἀπώλεια* ist gewöhnlicher Gegensatz von *ζωή* oder *σωτηρία*; wie bereits erwähnt, Leben, Heil, Gottesreich wechseln mit einander ab in der Sprache der Evangelien. *Καὶ πολλοί* — weil leicht zu finden. *Δι' αὐτῆς* geht V. 15 gemäss auf Beides, *πύλη* und *ὁδός*. V. 14: *Τί* bedeutsam ausrufend, nicht = *οὐ* (Fritzsche). Von Erasmus wurde *ὅτι* eingeführt, *τί* aber wird seit Griesbach gelesen. „Wie eng doch.“ *Τεθλιμμένη* — gepresst eng. *Καὶ ὀλίγοι* kann noch zum Ausruf

genommen werden; „und Wenige doch.“ *Εὑρίσκοντες* ist bedeutender als *εἰσερχόμενοι* vorher: „finden sie nur.“

Aber die falschen Lehrer V. 15—20, dann V. 21—23: dort die jüdischen, hier die welche ihm angehören wollen: sagen das Gegentheil. So der Zusammenhang. Jene schmeicheln den menschlichen Neigungen, diese wollen dass es mit dem Bekenntnisse meines Namens genug sei.

V. 15. *Ψευδοπροφῆται* sind, ohne die Bedeutung von Weissagenden (AG. 13, 6), falsche Volkslehrer und Führer: 24, 11. 24. 2 Petr. 2, 1. 1 Joh. 4, 1. Aber immer steht das Wort nicht wie eine Bezeichnung für gewöhnliche Verhältnisse. Demnach sind hier wohl nicht Pharisäer und Menschen dieser Art gemeint, sondern solche, welche als für messianische Zeiten gesendet hervortreten. Sie werden hier sehr angemessen neben der Aufforderung Jesu, in seinem Sinne das göttliche Reich zu suchen, erwähnt. Aber diese Zeit, nächst vor und nach Jesus, war reich an solchen Männern. Hierher gehören Judas Galiläus AG. 5, 37 und Andere bei Josephus *de bell. jud.* 2. 13, 4 s. u. o. Das Merkmal, an dem Jesus diese falschen Lehrer erkennen lassen will, sind ihre Früchte. Gewöhnlich wird dieses nur von ihrer eigenen Lebensgesinnung verstanden — allerdings ist diese und insbesondere die weltliche oder göttliche Gesinnung als Kennzeichen falscher und wahrer Lehrer aufgeführt: 1 Kor. 9, 27. 2 Tim. 3, 9 u. o. — aber es ist hier wohl mehr die Wirksamkeit jener Lehrer, freilich die auf das Leben, zu verstehen. Wie sie die Menschen im Leben zum Göttlichen hin oder von ihm abführen, daran ist zu erkennen, ob sie wahre oder falsche Lehrer sind. Aehnlich auch Hieronymus und Calvin. *Προσέχετε ἀπό* — sich hütend achten: *cavete vobis a.* *Ἔρχονται* — zu kommen pflegen. *Ἐνδύματα προβάτων* ist aus dem Gegensatze von *λύκοι* zu erklären: das äusserliche Betragen wie das eines

Schuldlosen (dieses ist hier gemeint, nicht blos das Sanfte); also: Kleid, Hülle, wie wenn sie schuldlos, *πρόβατα* wären. Nicht: Gewand aus Schaffellen als Hirtentracht (Wetstein) oder Tracht der Propheten (Hebr. 11, 37 — Kühnoel). *Ἔσωθεν (introrsum* — Horatius *epistt.* 1. 16, 45: *Introrsus turpem, speciosum pelle decora)* hier nicht: im Herzen, sondern: unter der Hülle. *Ἅρπαγες* stehendes Wort der Wölfe. Aber das Bild soll nicht gerade rohe, zerstörende Selbstsucht bedeuten (von falschen Lehrern Röm. 16, 18. 1 Tim. 6, 5 ff. u. o.), vielmehr das Schadende, Zerstörende, indem sie verderbliche Lehren haben. Auch Joh. 10, 12 und AG. 20, 29 findet sich dieses Bild der Wölfe für Irrlehrer.

Also V. 16 *καρποί* das Kennzeichen der rechten und falschen Lehrer: wie gesagt, von Einwirkung auf das Leben zu verstehen. *Καρπῶν αὐτῶν*: „Früchte von ihnen"; Fritzsche: *ab ipsis fructibus. Ἐπιγινώσκεσθαι* 1 Kor. 13, 12. 2 Kor. 1, 12 u. o.: nach Wesen und Werth würdigen, erkennen. Derselbe Satz ist V. 20 wiederholt.

Die Vergleichung, auf welche der Ausdruck „Früchte" führt, giebt, ausser dem Hauptsatze: vom Schlechten kann nichts Gutes kommen (V. 16) — die beiden: das Gute muss gute Früchte bringen (V. 17 f.), und: das Untüchtige fällt dem Verderben zu (V. 19). Diese bildlichen Reden sind überall gangbar (Sir. 27, 6: Bäume an den Früchten zu erkennen). Unten 12, 33 vgl. Luk. 6, 43 im weiteren Sinne: die Art zu sprechen nämlich verräth den Menschen: daraus Jak. 3, 12.

„Liest man etwa (*μή τι συλλέγουσιν*) von Dornen Trauben, von Disteln (*τρίβολοι*) Feigen?" Es ist keine besondere Beziehung darin zu suchen: Dorngewächse mit Beeren, Distelblumen feigenartig: sondern Dornen und Disteln waren von jeher stehende Bilder des Unerfreulichen, Auszurottenden,

Feigen und Trauben die edelsten Früchte. V. 17: *Οὕτω* — auf gleiche Weise. Es gehört nur zum *δένδρον*, welches als neues Bild eingeführt wird. „Das Gute muss Gutes bringen, das Gegentheil ist unmöglich.“ V. 18 liegt im *οὐ δύναται* die Bedeutung. *Σαπρόν* = nutzlos. Die Feuervernichtung V. 19 (3. 10—12) steht der Aufnahme zum göttlichen Reich entgegen. Also: solche von Gott niemals gebraucht, vielmehr ausgeschieden aus seiner Gemeine. Ganz dieselben Worte wie die eines Sprüchworts braucht Johannes der Täufer 3, 10.

V. 21—23, vgl. Luk. 6, 46. Auch unter den Seinen unlautere Lehrer, solche, welche selbst und in ihrer Lehre mit dem Bekenntnisse seines Namens zufrieden sein werden. Munddienst, ohne die würdige Lebensgesinnung.

V. 21. *Οὐ πᾶς* kann die Bedeutung haben von *πᾶς οὐ* (Fritzsche: die Negation zum Verbum gehörig) und hat sie auch hier wohl, denn das *κύριε λέγειν* und *μοι* steht deutlich dem *θέλημα ποιεῖν* und *τοῦ πατρός*, folglich schmeichelnde Rede — d. i. Scheindienst — der treuen Pflichterfüllung mit Rücksicht auf Gott entgegen. *Κύριος* ist gewiss hier wie gewöhnlich in den Evangelien (Joh. 4, 19. 12, 2. 20, 15) der Name der Meister bei den Juden. Natürlich steht diese Stelle nicht im Widerspruche mit Joh. 13, 13. 1 Kor. 12, 3. Phil. 2, 11, wo das Herr-Sagen die vollkommene Hingabe an Christus ist. *Εἰσελεύσεται* u. s. w. kann dem Folgenden nach, wo Lehrer aufgeführt werden, nicht von jeder Theilnahme am Gottesreiche verstanden werden, sondern von der als Mitarbeiter. Gottes Willen thun (12, 50. Luk. 8, 21): der alte Ausdruck für Gottes würdige, Gott gefällige Gesinnung, hier entsprechend dem „gute Früchte bringen.“ In dieser Stelle zuerst die Formel: Gott Vater Christi (vgl. 3, 17: Christus der Sohn); aber dieses ist weder im kirchlichen, metaphysischen Sinne aufzufassen, noch blos in

der Messiasbedeutung: vielmehr ist es der, dessen Sache auch die von Christus ist, sodass es diesem auch nur um dessen Willen zu thun ist.

V. 22 f. Nicht glänzende Erfolge machen den Nachfolger Christi aus, sondern sittliche. — Gewiss sind die hier Bezeichneten dieselben mit V. 21, und es liegt demnach der Sinn hierin, dass solche nur glänzende, aber zweideutige, Erfolge bei jenem Scheindienst möglich oder auch gewöhnlich seien. Eben nur ein äusserliches, scheinbares, unwahres Verhältniss findet Statt zwischen Christus und Solchen. Dazu wird aber hier gerechnet Wunderthun, Weissagen (denn dieses hier ist προφητεύειν, nicht: lehren: Kühnoel) und Dämonenaustreiben — also als an sich zweideutige Erfolge: nur Schein oder Misbrauch der christlichen, geistigen Kräfte. Anderwärts (Luk. 9, 49 f. AG. 19, 13 ff.) ist das Dämonenvertreiben ein Zeichen geistigen Zusammenhanges mit Christus — nämlich wenn es von Glaubensfrohen geschieht.

Ἐκείνη ἡ ἡμέρα ist eine messianische Formel: die grosse Zeit, Zeitepoche: 24, 36. Luk. 10, 12. 2 Tim. 1, 12.18 — anderwärts ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη oder ἐσχάτη (bei Johannes) geheissen, unten 10, 15 und 11, 24 ἡμέρα τῆς κρίσεως. In den Reden Jesu haben wir sie weder in ihrer messianisch sinnlichen Bedeutung zu nehmen, noch auf ein jenseitiges Gericht zu beziehen. Wie das messianische Gericht bei Jesus das Bild ist für die Entscheidung seiner Sache im Grossen und für die Aufnahme und Ausscheidung der Einzelnen, so der Tag, also die Epoche jenes Gerichts, eben der Beginn von jenem Allem. Folglich: „Wenn davon die Rede sein wird, wer der Meine sei.“ Τῷ σῷ ὀνόματι, abwechselnd mit ἐν und ἐπὶ τῷ ὀνόματι, entweder: deinen Namen nennend, oder nur: an deiner Stelle. Allerdings geschahen in der alten Kirche die Wunder, näm-

lich die an Dämonischen, durch Aussprechung vom Namen Jesu. Aber wenigstens wird hier nicht der Eigenname Jesu, sondern der Messiasname gemeint. Δυνάμεις — Aeusserungen göttlicher Kraft: 11, 20 f. 23. 1 Kor. 12, 10. 28. Hebr. 2, 4 (δύναμις 2 Thess. 2, 9). V. 23: Ὁμολογεῖν τινι = offen sagen. Οὐδέποτε ἔγνων — „nie habe ich euch kennen gelernt oder gekannt" d. i. Gemeinschaft mit euch gehabt. Luk. πόθεν ἐστέ; „Weichet von mir, ihr die ihr Uebelthäter seid" — darum weil ihr dieses seid. Worte aus Ps. 6, 8, aber dort in anderem Sinne, dem nämlich: Lasst mich, Bösartige. — Luk. 13, 25—27 ist ähnlich dem hier von V. 21 an Gesprochenen; doch berufen sich diese Menschen dort nicht auf ihre Thaten in seinem Namen, sondern auf ihre Lebensgemeinschaft: ἐφάγομεν ἐνώπιον σοῦ καὶ ἐπίομεν u. s. w.

V. 24—27. Derselbe Schluss Luk. 6, 47—49. Seine Lehren schaffen Festigkeit, Sicherheit der Gesinnung. — Von der Glückseligkeit als Folge seiner Lehren kann die Stelle nicht verstanden werden; denn es ist ja in ihr von Unfällen des Lebens die Rede. Aber jener geistige Segen seiner Lehren (solcher eben, welche der menschlichen Pflicht im Tiefsten angehen) wird ohne Zweifel hier nicht blos als Verheissung für die Menschen ausgesprochen, sondern als Bewährung jener Lehren; denn es steht wie Anempfehlung des Gesprochenen da.

Τοὺς λόγους τούτους — dieses τοίτους ist oft weggelassen worden, auch bei Lachmann zweifelhaft. Aber man liess es vielleicht weg, weil es zu beschränken schien; doch das Wort bedeutet: dergleichen. Ὁ λόγος bezeichnet bei Matthäus mehr das Ganze seiner Lehre, die vom göttlichen Reiche: 13, 19. 15, 12. Ποιεῖν λόγους — sein Leben darnach bilden. Das ποιεῖν nach ἀκούειν ist alte Formel: 5 Mos. 5, 1. Ezech. 33, 31. Jak. 1, 23. Ἀκούει — καὶ = ἀκούσας.

Ὁμοιώσω (nicht: an jenem Tage: Tholuck): will es hier thun oder kann es. So τίνι ὁμοιώσω 11, 16. Mark. 4, 30. Luk. 13, 18. Lachmann ὁμοιωθήσεται, wie V. 26. Ἐπὶ τὴν πέτραν — in einen Felsen den Grund gelegt. Οἰκοδομεῖν wechselt V. 25 mit θεμελιοῦν ab. Die höheren Gedanken sind gemeint, der Gedanke Gottes, welcher das Leben halte. Das Fallen des Hauses bedeutet nicht das Untreuwerden, wie 13, 21, sondern das Unsicher-Muthlos-werden, das Schwanken im Geist und Gemüth. Die Einzelheiten des Bildes sind nicht zu verfolgen. „Nun fiel der Regen (κατέβη — hebraisirend), die Gewässer traten heran, die Stürme brausten und schlugen an das Haus.“ Dasselbe, nur mit dem stärkeren προσκόπτειν V. 27. Auch V. 26 entspricht ganz dem 24. Μωρός und φρόνιμος (25, 2) gewöhnlicher Gegensatz. „Auf den Sand“ — entweder ohne Grund (Luk. 6, 49 χωρὶς θεμελίου) oder in einen unsichern, lockern Boden. Zuletzt ἡ πτῶσις μεγάλη — *magna ruina* — bedeutet das Unrettbare einer solchen Gesinnung.

V. 28 f. Einfacher Bericht über den Eindruck der Rede. Dieselbe Formel: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν u. s. w. 19, 1 u. 26, 1. Auch hier haben Viele ἐτέλεσεν. Ἐξεπλήσσοντο — 22, 33. Mark. 1, 22. Luk. 4, 32; mehr als θαυμάζειν. Zum Sinne vgl. Joh. 6, 68. 7, 40. 46. Ἡ διδαχή bedeutet sowohl Lehre als Art derselben; doch, wie ja die Bergrede selbst zeigt, nicht im dogmatischen Sinne. „Denn er war Lehrer wie einer der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.“ Ὡς ἐξουσίαν ἔχων lässt verschiedene Erklärung zu, je nachdem es 1. als allgemeines Prädikat Jesu verstanden oder 2. nur auf seine Eigenschaft als Sprecher bezogen wird. Daher 1. entweder aufgefasst: als Mächtiger, Erhabener, oder: als Freier — näml. von menschlicher Auctorität (Chrysostomus), selbstständigen Geistes (Paulus). 2. Die Meisten verstehen es: mit seiner Rede Gewalt übend,

Macht darin habend auf die Gemüther. Allein das Wort hat wohl ganz allgemeine Bedeutung: Fähigkeit zu reden (nicht blos: von Gott empfangene — de Wette); er hatte gesprochen als einer der des Wortes mächtig war. *Καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς* (dabei auch oft *αὐτῶν* und *καὶ οἱ Φαρισαῖοι* — Beides hat Lachmann aufgenommen — aber die Pharisäer sind gewöhnlich nicht Volkslehrer (nämlich entweder überhaupt: ohne Herz, Geist, oder: insofern diese blos als Ausleger einzelner Stellen oder Auflöser einzelner Fragen sprachen.

Es folgen nun Kap. 8 und 9 an einander gereihte Erzählungen von Wundererfolgen, die in den drei Evangelien im Ganzen parallel sind. Dennoch, will der Evangelist wohl sagen, ist das Volk nur solchen nachgegangen: jener tiefe, geistige Eindruck war bald verwischt worden. Zunächst werden 8, 1—17 drei Wunderthaten sinnvoll zusammengestellt, als an einem Juden, einem Heiden und für eine vertraute Familie geübt. — Die Tradition griff wohl solche vornehmlich auf, an welche sich irgend eine höhere Bedeutung anknüpfte; aber es war ihr vielleicht mehr darum zu thun, die Vorstellung hervorzuheben, wie sich um die Person Christi überall Segen verbreitet habe. Matthäus besonders beruft sich hier wieder auf die erfüllte Weissagung. Auch in der Erzählung treten diejenigen Wunder am Meisten hervor, in welchen sich eine besondere geistige Uebermacht Christi über menschliche, leidende Personen dargelegt habe.

V. 1—4 (vgl. Mark. 1, 40 ff. und Luk. 5, 12 ff.: vor der Bergpredigt): das Wunder am Aussätzigen. Die *λέπρα* war eine phönicisch-syrische Krankheit auch nach Hippokrates; ihr Begriff ist ärztlich unbestimmt: daher werden viele Arten derselben aufgeführt. Weitläufig werden die verschiedenen Grade des Aussatzes 3 Mos. 13 f. beschrieben, wo auch

die ihn betreffenden Gesetze für die Priester stehen, denen ja in alter Sitte die ärztlichen Besorgungen zukamen. Vgl. Norberg *de lepra Arabum.* Lund. 1796 in *Opusc.* 3, 421 ss. Autenrieth *observata in historiam leprae.* Tubing. 1805. Winer *bibl. Realwörterb.* 1, 131 ff. — Wir dürfen hier weder die Wunderansicht einzuschränken suchen, als sei es nur ein unvollkommener Aussatz gewesen, noch die Wunderheilung zu einer natürlichen machen wollen (reinsprechen — καθαρίζειν: so 3 Mos. 13, 13; aber vgl. ἀπῆλθε bei Luk. 5, 13), wobei noch die Vorstellung menschlicher Kunst und Täuschung störend hinzukommt. Die Erzählung hat ohne Zweifel als Wundererzählung gegeben werden sollen.

V. 1. Αὐτῷ zweimal auch 5. 23. 28. 21, 23 (Lachmann καταβάντος αὐτοῦ) in nachlässiger Sprache. V. 2. Ἐλθών rec., προσελθών die neuere Kritik; man veränderte dieses wohl darum, weil die Annäherung der Aussätzigen ungewöhnlich war (Luk. 17, 12 πόρρωθεν von Aussätzigen). Προσκυνεῖν nicht in religiöser Beziehung, sondern nur: bittend. Ἐὰν θέλῃς, δύνασαι ist nicht blos freundliche Formel (Paulus), sondern vom göttlichen Vermögen hergenommen (Ps. 115, 3. 135, 6. Weish. 12, 18: πάρεστί σοι τὸ δύνασθαι ὅταν θέλῃς). V. 3. Anrühren (ἐκτείνας τ. χεῖρα ist hebraisirende Umschreibung) — V. 15. 9, 29 — bezeichnet niemals in den Wundergeschichten der Evangelien eine äusserliche Handlung oder Untersuchung (Paulus): schon im A. T. ist es ein göttlicher Act; es ist das auf der physischen Seite, was Handauflegen auf der geistigen ist. Καθαρίζεσθαι, wie schon erwähnt, und εὐθέως sind ganz eigentlich zu nehmen, wenngleich dieses bisweilen weitere Bedeutung hat (nicht sowohl bald, als ungehemmt, Paulus: in gutem Fortgange). Das Verbot in V. 4. bezieht sich offenbar auf ein jetzt Geheiltsein.

Dieses Verbot, von dem Erfolge zu sprechen, kehrt oft wieder; so 9, 30. 16, 20. 17, 9 (besonders bei Markus) vgl. 12, 16. Die Meinungen über dessen Zweck sind immer verschieden gewesen. Am wenigsten konnte es ein diätetischer sein, eine Warnung vor Zerstreuung (Paulus, sogar Olshausen). Mark. 5, 19 wird gerade das Gegentheil geboten im heidnischen Lande. Das Volk sollte nicht erregt werden (V. 18. Joh. 6, 15) durch die Sage entweder vom Wunderthäter oder vom segnenden Volksfreunde. Hier scheint der Evangelist die Worte mit der Erklärung Jesu in der Bergrede in besonderen Zusammenhang gesetzt zu haben: — keine Umgehung des Gesetzes. *Τῷ ἱερεῖ* (3 Mos. 13, 2 ff. 14, 2 ff.) wohl nicht zu Jerusalem; es sind für diese Gesetzesfälle wahrscheinlich in den Provinzen Priester bestellt gewesen. *Δῶρον* — kleines Dankopfer: 3 Mos. 14, 2—4. *Εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* steht hier bei allen drei Evangelisten und gehört zu *προσένεγκε*. Andere beziehen es zu *προσέταξε*, Fritzsche zu *λέγει*. Die Formel findet sich oft und in verschiedener Bedeutung: 10, 18. 24, 14. Jak. 5, 3. Am gewöhnlichsten bedeutet sie: gegen sie (Mark. 6, 11 vgl. *ἐπ' αὐτούς* Luk. 9, 5); so auch hier (PP. *μαρτ.* = *ἔλεγχος*). „Gegen sie" nämlich wenn sie ihn als Gesetzesfeind achteten. Aber gewiss sind *αὐτοί* die Priester.

V. 5—13: bei Luk. 7, 1—10 unmittelbar nach der Bergrede. Die Erzählung Joh. 4, 46 ff. vom *βασιλικός* in Kapernaum ist gewiss dieselbe mit der hier: freie Ausführung derselben Sache. Aber die Alten (Chrysostomus) nehmen bei den drei Evangelisten verschiedene Geschichten an.

V. 5. Der *ἑκατόνταρχος* (abwechselnd V. 13 mit *ἑκατοντάρχης* — spätere Form — Markus *κεντυρίων*) war nach V. 10—12, und bestimmter bei Lukas, kein Jude, sondern Heide oder Proselyt: ob er nun Syrer oder Römer ge-

wesen, und bei Herodes Antipas (Mark. 6, 24) oder bei einer römischen Cohorte in der Provinz (wiewohl diese in Cäsarea und Jerusalem standen) gedient habe; am wahrscheinlichsten bleibt das Erstere. Nach dem Berichte des Lukas kommt er nicht selbst zu Jesus. — V. 6. *Παῖς* wird wegen des Parallelismus mit Lukas gewöhnlich = Sclave (vgl. Matth. 14, 2. Luk. 12, 45. 15, 26) genommen. Johannes nennt den Kranken ausdrücklich Sohn. Und diese Bedeutung dürfte vielleicht auch bei unserem Evangelisten Statt finden. Warum sonst hier das ungewöhnlichere *παῖς* (vgl. V. 9 *δοῦλος*)? *Βάλλεσθαι* Mark. 7, 30 und Apok. 2, 22 mit dem Beisatz *ἐπὶ κλίνης* oder *κλίνην*, doch kann es auch für sich stehen. Ueber *παραλυτικός* und *δεινῶς βασανιζόμενος* s. zu 4, 24.

V. 7 ist wie gewöhnlich (anders Fritzsche) als Satz nicht als Frage aufzufassen. — V. 8. *Ἱκανός* = *ἄξιος* 3, 11 nicht dieses im Verhältnisse zu Jesus als Juden (AG. 10, 28) sondern als einem Manne von grösserer Macht und Bestimmung; dazu kam auch Aberglaube (Luk. 5, 8). „Sprich nur und mein Sohn wird geheilt.“ Der text. rec. hat *λόγον*, die neuere *λόγῳ*. Jenes *λόγον* stände keineswegs pleonastisch, auch nicht 12, 32 und 26, 44; es sollte den Sinn der Stelle verstärken. Jedoch kam es hier nicht darauf an, dass Christus nur wenig (*λόγον*) zu sagen brauche, sondern dass er auch abwesend, nur zu befehlen brauche: *εἰπὲ λόγῳ* steht dem *εἰπὲ ἐλθών* (V. 7: *ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν*) entgegen vgl. V. 16.

In V. 9 liegt die Bedeutung nicht blos darin, dass auch Er sprechen, befehlen könne — dazu viel zu ausführlich — sondern: er habe seine Diener, wie Christus seine Geister haben müsse. Der Vers giebt also die Erklärung des *λόγῳ εἰπεῖν*. Aber diese Vorstellung ist ganz im Sinne des Heidenthums —: dienende Geister wie Göttersöhne (27, 54)

Unangemessen, doch auf der rechten Spur zum Sinne der Stelle, haben Chrysostomus, Kühnoel, Fritzsche u. And. Krankheitsengel verstanden; es soll ja hier Etwas gesendet, nicht zurückgerufen werden. Paulus: Einen deiner Schüler. *Ἄνθρωπος ὑπὸ ἐξουσίαν* (Lachmann fügt bei *τασσόμενος*) ist oft schwierig gefunden worden, da ja hier von einem höheren Range des Mannes die Rede ist; daher bisweilen (Syr.) weggelassen oder mit *καίπερ* aufgelöst (Olshausen). Aber die Worte sollen wohl eben die ihm gewordene höhere Gewalt bedeuten: „er gehöre in eine gewisse Rangordnung hinein", oder: „es sei ihm eine gewisse Verwaltung einer höheren Stelle übertragen" — „ich habe meine Stelle auch." „Und wie ich" u. s. w.

V. 10. *Οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ* — nicht einmal da. Aehnlich vom Glauben bei Heiden 15, 28. Sinn: In Israel sei entweder diese bestimmte Art des Glaubens, an den Volksretter, oder überhaupt mehr Glaube — Vertrauen auf Gott, im Unsichtbares — zu erwarten. Das *οὐδέ* ist oft geändert worden, wie bei Lachmann, welcher *παρ' οὐδενί* liest, weil man nämlich meinte, es habe Jesus ja bei den Juden noch gar keinen Glauben gefunden gehabt.

Die Rede in V. 11 f. scheint bei Matthäus die Hauptsache in der Erzählung zu sein, neben dem das Judenthum begünstigenden V. 4. Lukas giebt die Worte abgerissen von dieser Stelle 13, 28. Die Rede spricht einen sicheren und umfassenden Glauben aus an die allgemeine Bestimmung des Evangelium — und doch ist sie so einfach und wenigstens ganz ausser der paulinischen Art zu sprechen — dass wir sie schon darum für ursprünglich halten müssen. Dasselbe wird von der Verdrängung der Israeliten und ihrer Unterordnung unter die Heiden 21, 43 ausgesprochen. Vgl. Joh. 4, 23 f. Die Vorstellung der Propheten (Jes. 56, 6 f.) geht immer nur bis zur Theilnahme der Heiden an der göttlichen

Sache. — „Viele werden kommen von Morgen und Abend und sich legen zum Mahle mit den Patriarchen“ — eingehen in das göttliche Reich, eben indem sie gläubig sein werden. Das Bild vom Mahle, wahrscheinlich altgewöhnlich für die messianischen Dinge, bedeutet entweder Mahl der Einweihung oder für die bleibenden Freuden in jenem Reiche. Es findet sich am häufigsten in den Parabeln angewendet — gelegentlich 26, 29; in der Volkssprache Luk. 14, 15 vgl. Apok. 19, 9. Das Bild von Abraham's Schoss (Luk. 16, 22 f.) gehört ebendahin. Es war das Bild insbesondere sehr geeignet, innige Verbundenheit in der höheren Ordnung der Dinge auszudrücken. Ost und West (*ἀνατολαὶ καὶ δυσμοί*), der *κόσμος* nach allen Seiten hin; aber es sollte darin zugleich der Begriff des Zerstreuten ausgesprochen werden, welcher auf das Heidenthum angewendet wurde: so *οἱ ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίου καὶ οἱ ἀπὸ δυσμῶν* (= Heiden) Jes. 45, 6. 59, 19. *Μετά* — mit gleichen Ehren und Rechten. — V. 12. *Οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας* „die, denen die Theilnahme am Reiche gehört“ — ausgeführt AG. 3, 25 — (13, 38 nach innerer Würdigkeit) „werden ausgestossen in das Dunkel draussen, und dort wird Weinen sein und Zähneknirschen.“ Wahrscheinlich war auch diess eine der messianischen Formeln; die stärkere (nicht blos Ausschliessung, sondern Pein) ist die von Feuerstrafe. Das *σκότος ἐξώτερον* (bei Matth. 22, 13. 25, 50) nicht gerade Kerker, sondern der Raum ausserhalb des Festesglanzes. *Ἐκεῖ ἔσται* u. s. w. bei Matthäus oft, bei Lukas nur 13, 28. *Ἔσται* scil. *αὐτοῖς*, oder: es wird dort herrschen. *Βρυγμὸς ὀδόντων* nicht = Zähnklappern, sondern = Zähneknirschen, vor Wuth, Neid besonders. *Βρύχειν ὀδόντας, frendere*, AG. 7, 54. Von der Wuth des Löwen Sprüchw. 19, 12. Sir. 51, 3. Die Wahrnehmung von der Glückseligkeit der Anderen steigert die Wuth.

V. 13. „Geglaubt", dass es von mir geschehen könne; vgl. V. 10. Es ist der Wunderglaube, dem die evangelischen Erzählungen, in physischer, in moralischer und in der höheren Beziehung, als Verdienst bei Gott, die Wundererfolge beimessen. Ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ (Lachmann ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης) ist gangbare Formel bei Matthäus: 10, 19. 18, 1. 26, 55. Es finden sich mancherlei Zusätze hier, dass er ihn so gefunden, nach Luk. 7, 10.

V. 14—17: in gleichem Zusammenhange Mark. 1, 29—34; Lukas hat auch dieses vor der Bergrede 4, 38—41.

V. 14. Das Haus des Petrus war wohl in Kapernaum; er selbst stammte von Bethsaida (Joh. 1, 14). Auf die Ehe des Petrus wird auch 1 Kor. 9, 5 hingedeutet. Statt ἥψατο (V. 15) steht bei Luk. ἐπετίμησε τῷ πυρετῷ. Διακονεῖν wie Joh. 12, 2 (oben 4, 11). Nach diesem Worte wird gewöhnlich αὐτοῖς gelesen, welches Griesbach, Paulus und Fritzsche billigen. Die neuere Kritik zieht αὐτῷ vor. Gewiss haben jenes Markus und Lukas. — V. 16. Ὀψίας γενομένης ist aus Lukas zu erklären: Beweis für übereinstimmende Tradition. Es war Sabbat; jetzt nach seiner Beendigung ist diese Besorgung an Kranken gestattet. „Dämonische" — Kranke werden erst im Nachsatze erwähnt. Λόγῳ wie V. 8: ohne äussere oder gewöhnliche Mittel. Das πνεύματα steht schlechthin für ἀκάθαρτα πνεύματα (10, 1. 12, 43). Bei den Kranken aber steht λόγῳ nicht dabei (Paulus legt Bedeutung darauf), weil der Evangelist Mehr darin fand, dass die Dämonen auf sein Wort gewichen seien. Uebrigens s. z. 4, 24.

V. 17. Wieder Erfüllung einer Weissagung. „Er nahm unsere Schwächen hinweg und trug unsere Krankheiten": Jes. 53, 4 — nicht nach der alexandrinischen Uebersetzung, sondern mehr nach dem Originale. Dessen Sinn ist richtiger 1 Petr. 2, 24 wiedergegeben: „nahm auf sich."

Indessen (Olshausen: nur übertreibend) kann auch der Evangelist an ein Leiden Christi bei diesen Heilungen gedacht haben. *Λαμβάνειν — tollere* (15, 26), *βαστάζειν — auferre* (Joh. 20, 15). *Ἀσθένειαι* und *νόσοι* sind vielleicht im weiteren Sinne verstanden von allen Uebeln, insbesondere den Folgen der Sünde.

Die folgenden Erzählungen V. 18—34 sind bei Mark. 4, 35 ff. und Luk. 8, 22 ff. aus weit späteren Zeiten. Die Aussprüche V. 19—22, welche Markus nicht anführt, hat Lukas 9, 57 ff. unmittelbar vor der letzten Reise nach Jerusalem. Eine Reise Jesu lag in der Tradition vor; und was bei einer Reise geschehen und gesagt, dieses wird verschieden zusammengestellt.

V. 18. *Ἰδών* 5, 1. Er befahl die Ueberfahrt, um den *ὄχλοις* zu entgehen. *Ἀπελθεῖν* bei Matthäus wohl: für längere Zeit, oder es wurde wenigstens so, oder auch als Absicht nach Jerusalem durch Peräa zu gehen, gedeutet. — V. 19. *Εἷς* = *τίς*. *Γραμματεύς* blos hier bei unserem Evangelisten. Er redete entweder ausforschend oder nach gemeinmessianischer Vorstellung. *Ἀκολουθεῖν* (4, 19) = für immer folgen.

Der Sinn der Antwort V. 20 ist im Gegensatze zu den Volkserwartungen vom Messias. Aber nicht das Dürftige, sondern das Unruhige ist gemeint; jedoch dieses auch nicht so streng, eigentlich: Jesus hatte ja eine bleibende Stäte in Kapernaum (4, 13. 9, 1. 13, 54). Blos das soll gemeint sein: Rastloses Wirken, nicht ruhiges Geniessen, Macht und Freuden, sei sein Beruf. Dasselbe 20, 20—23 noch bedeutender. „Das Wild und die Vögel haben ihre Stäte, Lager (*φωλεός*) und Wohnungen (*κατασκηνοῦν* von Vögeln 13, 32): ich in meinem Berufe habe keine bleibende Stäte.“ *Οὐκ ἔχει*, eben als *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*; also: seine

Bestimmung ist es nicht. *Ποῦ κλίνῃ* — ein Recht dazu hätte, oder pflegte. Hier zuerst *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, ein Name, der ausser in allen Evangelien blos noch AG. 7, 56 steht, sonst nirgends, denn weder gehört hierher Hebr. 2, 6 ff. noch Apok. 1, 13 und 14, 14 (nur auf den Grund des Namens hindeutend). Wess. Scholten *de appellatione τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, qua Jesus se Messiam professus est.* Ultraj. 1809. Ch. F. Böhme *Versuch das Geheimniss des Menschensohnes zu enthüllen.* Neust. a. d. O. 1839. Gewiss ist dieser Name von Jesus (die Uebereinstimmung der Evangelien zeigt, dass die Tradition ihn Jesu selbst oft gebrauchen liess) aus dem messianischen Sprachgebrauche wiederholt worden. Er wechselt 26, 63 f. mit *Χριστός* und *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ab; auch Joh. 12, 34 (von Juden gebraucht). Und selbst aus manchen Stellen, in welchen der Name in den Evangelien erscheint, geht hervor, dass er aus Dan. 7, 13 f. (vgl. 10, 16) hergenommen ist. Dahin auch deutet wohl der Artikel *ὁ* bei *υἱός*; und Joh. 5, 27, wo dieser fehlt, ist auch nicht der Messias zu verstehen: ähnlich *υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* Mark. 3, 28 u. o. Die Deutungen der alten Kirche, welche entweder die wahre Menschheit Jesu oder das menschliche Ideal im Namen ausgesprochen fanden, waren unhistorisch, dogmatisch. Ebensowenig ist er von Jesu blos *δεικτικῶς* (Paulus, Fritzsche) gebraucht = *hic ego.* Aber es ist 1. möglich, dass Jesus diesen Namen mit Vorliebe gebraucht habe, auch vor dem des Gottessohns: Messias menschlicher Art und für Menschen. 2. Immer wird der Name da gebraucht, wo Jesus von seiner Bestimmung spricht.

V. 21. *Ἕτερος τῶν μαθητῶν* — wohl nicht, als sei auch der *γραμματεύς* (V. 19) ein *μαθητής* gewesen; nicht: „ein anderer von seinen Jüngern", sondern: „ein Anderer, nämlich Einer seiner Jünger." Als solchen nennt die Tra-

dition (Clemens Alex. *Strom.* 3. 4, 25) den Philippus. Dieses Beispiel soll darstellen, wie Jesus auch von den Seinen Opfer gefordert. Bei Lukas fordert Jesus ihn auf; hier schlechthin: εἶπε. Der Sinn der Rede scheint nicht blos zu sein: hinzugehen zum Bestatten (ἀπελθεῖν und θάψαι wie Ein Akt), sondern (ἀκολουθεῖν bezeichnet ja eine bleibende Verbindung): hingehen zum Vater bis zu seinem Tode. V. 22: „Lass die Todten ihre Todten begraben." Wortspiel für sententiöse Rede — vielleicht sogar das Ganze schon im gangbaren Gebrauche. Die Todten, das Subject, sind entweder überhaupt geistig Unfähige, Unwürdige, oder für ihn, für seine Sache sogut wie nicht Vorhandene. Diess ist allgemeiner Sprachgebrauch, der sich schon bei Pythagoras findet; vgl. Eph. 2, 1. 5. Apok. 3, 1. Ihre Todten, das Object, wird bei den Alten gewöhnlich auch im uneigentlichen Sinne genommen: wie sie Unwürdige. Aber es ist gewiss eigentlich aufzufassen. Selbst nach der gewöhnlichen Erklärung: „hingehen um zu bestatten", hat die Rede als prüfende und in sprüchwörtlicher Form gesprochene nichts Auffallendes — ungeachtet der religiösen Bedeutung, welche für den Juden das Bestatten des Vaters hatte (1 Kön. 13, 29. Tob. 2, 3. 12, 12), und ungeachtet der Schnelligkeit, mit welcher es vollzogen wurde (Ps. 146, 4. AG. 5, 6. 10. 9, 37). Jenes ist nichts Mehr, als: „Vater und Mutter verlassen": 10, 37. 19, 29. Aehnliches Elia zu Elisa: 1 Kön. 19, 20 f. Andere Deutungen, wie die welche Uebersetzungsfehler annehmen, verdienen keine Erwähnung.

V. 23—27 u. 28—34: Reise nach dem östlichen Ufer, dann weiter an diesem hinab. Die beiden Erzählungen, bei allen drei Evangelisten verbunden, sind wohl gewiss in der evangelischen Tradition mit feinem Sinne vereinigt worden: Unruhe des Meeres und wilde Störung im menschlichen

Gemüthe — Anerkenntniss bei seinen Jüngern und bei Fremden.

V. 23. *Οἱ μαθηταί* ist jetzt noch allgemeines Wort (erst Kap. 10 von den Zwölf verstanden), aber immer von den *ὄχλοις* unterschieden. V. 24. *Σεισμός* (24, 7: Erdbeben) im Grund Erregung des Wassers, nicht gerade (Paulus) Erschütterung des Meeresgrundes durch Erdstösse. Markus und Lukas eigentlicher *λαῖλαψ*, Seesturm. Es ist oft bemerkt worden, dass die Stürme im See von Tiberias, einem Landsee, von Bergen und Schluchten umgeben (Schubert *Reise in das Morgenland* 3, 237 ff.), schnell entstehen und schnell vergehen. Dadurch wird wenigstens erklärt, wie die kurze Ueberfahrt habe unternommen werden können: wohl kurz vorher ehe der Sturm kam — auch wird das plötzliche Aufhören des Sturmes weniger magisch, unnatürlich. Man kann es dann immer so ausserordentlich nehmen, als man will: die Kirche selbst legte in die Ruhe, Sicherheit Christi die vornehmste Bedeutung. Daher die vielen und sinnreichen Allegorieen der Erzählung: „die Kirche mitten in der wogenden Welt — Christus anscheinend schlafend — erwachend beruhigt er sogleich.“ Viele, auch Schleiermacher *(Predd. über Markus)*: „Beruhigung des inneren Lebens durch den Geist Christi.“

Die Worte auch sind in dieser Erzählung gewählter. „Bedeckt von den Wellen: Er aber (*αὐτός* entgegen den *μαθηταῖς*) schlief.“ Weniger ist dieses beigesetzt, um zu erklären, wie der Sturm habe entstehen können, als eben um seiner Ruhe und Sicherheit willen, gegenüber der empörten Natur. *Σῶσον*, das gewöhnliche (altgriechische) Wort: Gebet an die Götter. Das dabei stehende *ἡμᾶς* ist oft ausgelassen worden (Fritzsche, Lachmann); dann ist das einfache *σῶσον* noch antiker, gewöhnlicher. V. 26: „Warum so furchtsam“ — zunächst zwar nicht als allgemeines Ver-

bot gesagt, die Kräfte und Erfolge in der Sinnenwelt zu fürchten, sondern in Beziehung auf seine Person und seine Sache. Hierauf (also in höherer Bedeutung) bezieht sich ja auch das ὀλιγόπιστοι; vgl. 6, 30. Ἐγερθείς „aufstehend bedrohte er die Stürme und das Meer.“ Dieses ἐπιτιμᾶν hat der Erzählung eigentlich den magischen Charakter gegeben, welchen sie in sich nicht hat. Es ist nicht gerade: in Worten schelten — wiewohl auch nicht blos *compescere* (Bretschneider) — aber auch nicht: (unmuthig) reden über den Sturm (Paulus); vielmehr ist es alttestam. und heilige Formel von Gott, welcher die empörte Natur beruhigt (Ps. 18, 15. 104, 7. 106, 9 vgl. Luk. 4, 39: ἐπιτιμᾶν τῷ πυρετῷ): kurz, es drückt nichts Anderes aus, als dass mit seinem Erscheinen, Auftreten, sich die Stürme gelegt. „Und wie er dastand, so legte sich der Sturm.“ Γαλήνη, ächtgriechische Bezeichnung, hier allein, aber bei allen drei Evangelisten. V. 27. Οἱ ἄνθρωποι — Mark. und Luk.: die Jünger; diese mit, wenngleich nach V. 25 sie schon erwarten: aber auch die Menschen im Schiffe, Heiden vielleicht, welche geneigt waren göttliche Offenbarung, Theophanieen, anzunehmen. Ποταπός — ob *quantus* (Mark. 13, 1) oder *qualis* — ὅτι: „denn“ u. s. w. oder „dass ihm auch Stürme und Meer gehorchen.“ Diess in der gesammten religiösen Sprache des Alterthums Attribute der Gottheit: Ps. 65, 8. 107, 25.

V. 28—34. Statt der zwei Dämonischen (s. z. 4, 24) haben Markus und Lukas nur Einen, welche Differenz wohl ohne besondere Bedeutung ist: es können mehre Ereignisse der Art zusammengeflossen sein, oder es liegt vielleicht ein Misverständniss vor, indem der Plural δαίμονες, von denen sie sich besessen wähnten, von Menschen verstanden wurde. Eine ganz ähnliche Verschiedenheit hat Matth. 20, 30 mit Mark. 10, 46 und Luk. 18, 35: er erzählt von zwei Blinden, diese erwähnen nur Einen. — Die Er-

zählung hier, viel besprochen und bespottet, gehört zu den merkwürdigsten dieser Art. Theils lässt sich das Psychische, immerhin auch Uebernatürliche, in ihr am besten verfolgen, theils haben die Evangelisten selbst dazu veranlasst, indem sie die Erzählung offenbar in dem Sinne hier einflochten, dass auch die Fremden das Göttliche in Jesu wahrgenommen (diese Dämonischen stehen den Jüngern entgegen), sodass also ihnen zu Folge das Wunder an den Dämonischen doch hierdurch, durch Wahrnehmung und Anerkenntniss, erfolgt sein muss.

In V. 28 ist bei allen drei Evangelisten die Lesart streitig; es fragt sich nämlich, ob *Γεργεσηνῶν* oder *Γερασηνῶν* oder *Γαδαρηνῶν* zu lesen sei: bei Matthäus ist das erste, bei Markus und Lukas das letzte vornehmlich in den Handschriften bezeugt. Es bleibt zweifelhaft, ob bei allen Evangelisten ursprünglich ein und dasselbe Wort gestanden habe; gewöhnlich wird diess angenommen: aber dann hat *Γεργεσηνῶν* die Wenigsten, *Γαδαρηνῶν* Wenige (in geographischer Hinsicht begünstigt: Scholz, Fritzsche), *Γερασηνῶν* die Meisten (Griesbach, Lachmann) für sich. Diese Frage ist nur in kritischer Beziehung bedeutend: sofern die Schreibart *Γεργεσηνῶν*, von Origenes hereingebracht, welcher den Text eigenmächtig änderte, im gebrauchtesten Evangelium, dem des Matthäus, die herrschende geworden ist (ähnlich Joh. 1, 28); denn die Oertlichkeit der Geschichte erfährt keine wesentliche Veränderung —: es war eine Gegend südöstlich am See von Tiberias, und diese Gegend (Joseph. *Antiqq.* 17. 11, 4) voll von Heiden. Man braucht nicht gerade anzunehmen, dass die Gesellschaft dahin verschlagen gewesen sei (Schleiermacher); der Weg nach Jerusalem auf der Ostseite des Sees führt durch diese Gegenden. Hier eine der Spuren in den drei Evangelien von einer Reise Jesu nach Jerusalem, wie sie Johannes uns vorführt.

Die Tradition hielt diese Reisen nicht fest, nur das, was in Galiläa geschehen war. Gadara war die Hauptstadt in Peräa, entfernter vom See, doch die Gegend hiess nach Josephus *Γαδαρῖτις*: und so konnten jene Landesbewohner wohl *Γαδαρηνοί* genannt werden. Gerasa lag noch weiter entfernt vom See und war Grenzstadt von Peräa nach Arabien: Joseph. *de bell. jud.* 3. 3, 3. Ruinen der Stadt und die Gegend Dscherasch finden sich noch jetzt. Beide Städte gehörten zur Dekapolis: 4, 25. Gergesa ist sonst nicht bekannt. Origenes (tom. 8 *in Joan.*) sagt, zu seiner Zeit würden die Trümmern des Orts als Stäte dieses Wunders gezeigt. Aber vielleicht war dieses *Γεργεσηνοί*, und die örtliche Tradition, nur der alte Name dieses Landstriches; denn den Namen Girgaschi (*Γεργεσαῖοι* — LXX Gen. 10, 16. 5 Mos. 7, 1. Jos. 24, 11) führten die altkanaanitischen Bewohner dieses Landes. — Also gewiss ist, dass die Gegend, von welcher gesprochen wird, unten, südöstlich am See lag. — Die *δαιμονιζόμενοι* sind hier Rasende, gewiss (nach V. 29. 32) Juden, welche in dieser Gegend unter Heiden wohnten. Dieses ist wesentlich für die Auffassung des Folgenden. *Μνημεῖα* sind Grabhöhlen vor der Stadt; dahin zogen sich diese Menschen, im Wahne Dämonen zu haben, weil dergleichen Stäten jüdisch unrein galten, auch als Sitze von Dämonen. *Χαλεποί* — wild und gefährlich; der Begriff von *δαιμονιζόμενοι* wird hierdurch mehr bestimmt: Rasende. „So dass Niemand vermochte oder wagte (*ἰσχύειν*) des Weges zu gehen."

V. 29. *Καὶ ἰδού* führt unverhoffte Ereignisse ein. *Τί ἡμῖν καὶ σοί* ist alte Formel, bezeichnend dass Einer uns beschwerlich sei mit seiner Person, Rede, Handlungsweise — „gehe doch" — Joh. 2, 4 u. d. Parall. bei Mark. u. Luk. Der text. rec. liest wie in den Parall. *Ἰησοῦ* nach *καὶ σοί*; die neuere Kritik hat das Wort hier gestrichen. *Τοῦ θεοῦ* ist

entweder messianisches Prädikat (3, 17. 4, 3) oder bedeutet Erhabener, Mächtiger. „Du bist gekommen, uns vor der Zeit zu peinigen.“ Diese Dämonischen sind es nämlich durch den Wahn, von Dämonen besessen zu sein; ihre ganze Persönlichkeit ist ihnen im besitzenden Dämon untergegangen: sie reden nur in der Person des Dämon. Die Heilung konnte nur geschehen, wenn sie sich überzeugten, dass der Dämon von ihnen gewichen sei. Die Kunde von Jesus als Dämonenbezwinger mag eben jetzt erst an sie gekommen sein. Ἦλθες — sie wähnen, er sei ihretwegen hier: dieses die Art der Verrückten. Πρὸ καιροῦ gehört zu βασανίσαι. Deutlicher sind hier Markus und Lukas. Die Qual der Unterwelt ist zu verstehen, in welche sie gebannt gerathen müssten (2 Petr. 2, 4. Jud. 6). Dazu sei noch nicht ihre Zeit gekommen, entweder überhaupt oder weil das messianische Gericht noch nicht gekommen sei.

V. 30. Μακράν — Mark. u. Luk. ἐκεῖ; daher die Vulg. *non longe*. Doch auch nach der ersten Lesart war es in derselben Gegend, nur von ihren Personen entfernt. V. 31. Οἱ δαίμονες nicht = δαιμονιζόμενοι, sondern die Menschen sprachen im Namen der Dämonen, und die Erzählung selbst erwähnt diese statt jener. „Vertreibst du uns, so sende uns in diese Heerde.“ Der text. rec. hat ἐπίτρεψον ἡμῖν wie Lukas, die neueren Kritiker ziehen mit Ausnahme von Scholz und Schulz ἀπόστειλον ἡμᾶς (Markus) vor. Der Sinn ist zuletzt derselbe: „so gestatte, dass wir hingehen in diese Heerde.“ Die jüdischen Menschen sahen diese Thiere für unrein an; daher die Bitte der Dämonen in sie übergehen zu dürfen, um noch auf der Erde verweilen zu können, wenn sie nicht mehr in den Menschen bleiben dürften. Das Wüthen und Stürzen der Thiere gab den Menschen das Gefühl der Befreiung von den Dämonen, welche sich so unter die-

sen erwiesen haben und vielleicht auch mit ihnen vernichtet worden seien.

V. 32. „Er antwortete: geht hin.“ Die Erzählung spricht, wie aus Zartheit, nicht aus, dass Jesus sie dorthin gesendet habe. Ἐξελθόντες — ἀπῆλθον wohl nicht: die Dämonen, von den Menschen ausgehend, gingen hin — sondern: die Menschen oder (was abwechselnd gebraucht wird) die Dämonen, von ihnen (Jesu und den Seinen) weggehend, liefen zu u. s. w. Für εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων liest die neuere Kritik εἰς τοὺς χοίρους. Κρημνός s. v. a. *praeruptum, praecipitium:* Abhang, an dem sie weideten. — Wenn es noch in Frage kommen sollte, wie dieser Nachtheil habe den Eigenthümern zugefügt werden können unter Begünstigung Jesu, und will man nicht annehmen, dass die evangelische Tradition im jüdischen Sinne dieses wenig habe berücksichtigen können: so mag man mit Schleiermacher die Sorglosigkeit der Eigenthümer beschuldigen oder die Verzagtheit der Hirten (V. 33).

Ausdrücklich erzählen von der nun erfolgten Heilung Markus und Lukas; in unserer Erzählung liegt sie in dem, was vom Ausbruche der Dämonen gesagt ist.

V. 33. Πάντα — das Geschick der Heerde. Τὰ τῶν δαιμονιζομένων — Reden, Thaten, Heilung. V. 34. „Ihm entgegen, bittend, dass er sich von ihren Grenzen (ihrem Stadtgebiet) entfernen möchte.“ Diess war heidnische Art: — Furcht vor dem übermächtigen Fremdlinge und zugleich Angst für ihren materiellen Besitz.

Schon die alte Kirche (Chrysostomus κατ' ἀναγωγήν) wendete diese Erzählung gern auf innerliche Zustände an (Schleiermacher *Predigten* 1814. 3. Samml. N. 3): „die Sünde sich des Menschen bemächtigend — diese zugleich Rettung suchend und sie fürchtend.“

Die Erzählungen in Kap. 9 beginnen mit der Rückkehr
su in seine Vaterstadt. *Ἰδία πόλις* (d. i. Kapernaum: s. z.
13) = *πόλις τινός*; so auch in der klassischen Gräcität.
atthäus lässt in den Erzählungen dieses Kapitels den Kampf
it dem Judenthum beginnen.

Die Wunder-Erzählung V. 2—8 haben Mark. 2, 2—
2 und Luk. 5, 17—26 (nach Matth. 8, 14—17) früher.
gl. Lang in *Flatt's Magazin* 11, 41 ff.

V. 2. *Παραλυτικός* vgl. 8, 6. „Ihren Glauben"; den des
ranken eingeschlossen. „Deine Sünden sind dir vergeben."
ie Form *ἀφέωνται* für *ἀφεῖνται* (Perf. Pass.) auch 1 Joh.
, 12. In dieser Rede lag wohl (auch dem Evangelisten) noch
icht der Act der Heilung, sondern Jesus soll (eben wie 8, 4)
rgestellt werden als vor den Juden den Wunderact vermei-
nd. Es soll nur Zusicherung der göttlichen Hülfe sein
- Sündenvergebung: wiederkehrende göttliche Huld —
hne dass gerade entweder überhaupt die menschlichen Uebel
ätten als Sündenstrafe dargestellt werden sollen (hiegegen
uk. 13, 2 ff. u. Joh. 9, 2 f.) oder das Uebel eben dieses
enschen.

V. 3. Die *γραμματεῖς* sind hier lauernde, beobachtende:
olche, welche Jesum von nun fortwährend umgeben bei den
reien. *Ἐν ἑαυτοῖς* (auch *ἐνθυμήσεις, ἐνθυμεῖσθε* V. 4) hier in
edanken; anders 21, 38. *Βλασφημεῖν* in der jüdischen Be-
eutung: Gott lästern. Vgl. 26, 65 u. Joh. 10, 36. Sünden-
ergebung wurde als göttlicher Act betrachtet: Ps. 103, 3.
Sam. 12, 13. — V. 4. *Ἰδών* im rec., *εἰδώς* Lachmann;
och dieses äusserlich nicht so entschieden und nicht passen-
er als jenes, wiewohl *εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις* 12, 25. *Ἰδών*
ezeichnet das innerliche Schauen. *Πονηρά* s. v. a. bösar-
g (nicht unwürdig für ihn): Lästerung Schuld gebend, da
ein frommes Wort gesprochen hatte, Hülfe Gottes verkün-
end.

Der Sinn nun von V. 5 f. ist: Sündenvergebung verkündigen sei ja nur etwas Menschliches, aber er wolle ihnen zeigen, dass er wirklich auch Höheres vermöge (also eine Blasphemie überhaupt bei ihm nicht Statt habe): Sündenvergebung ertheilen d. i. heilen. Es stehen sich in beiden Versen 1. entgegen εἰπεῖν Ἀφέωνται — und ἀφιέναι ἁμαρτίας. Und 2. ἀφιέναι ἁμαρτίας ist gleichbedeutend mit εἰπεῖν Ἔγειρε. Das εὐκοπώτερον (19, 24) steht hier in Beziehung auf βλασφημεῖν; also: leichter zu thun. „Ist das nicht ganz menschlich — etwas Anderes ist sagen" u. s. w. Der text. rec. liest σοι — ἔγειραι, die neuere Kritik σου — ἔγειρε. Zwei andere Erklärungen dieses Satzes sind gangbarer: 1. die von Fritzsche und de Wette: es ist gleichgültig, Eines und das Andere zu sagen; 2. die des Chrysostomus und der Meisten, umgekehrt als die unserige: es ist leichter, sagen: stehe auf u. s. w., als: deine Sünden sind vergeben. Dann würde Christus aber ja gerade das Blasphemische seiner Rede anerkennen. „Aber damit ihr einseht, dass ich meiner Bestimmung gemäss (ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. s. z. 8, 20) Macht habe selbst Sünden zu vergeben" u. s. w., nicht blos: zu verkündigen. Gleichgültig ist es, ob ἐπὶ τῆς γῆς (18, 18) zu ἐξουσίαν ἔχει oder zu ἀφιέναι bezogen wird; es bedeutet nicht gerade: durchaus, überall, sondern: an Menschen. Die Worte τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ bilden eine Parenthese: „hier nun wendete er sich zum Kranken." Andere nehmen sie als Nachsatz zum ἵνα εἰδῆτε und auf den υἱὸς τ. ἀνθρ. bezogen; aber dann wäre τόδε passender als τότε. „Erhebe dich, nimm dein Lager und gehe in dein Haus." Dieses κλίνην αἶρειν, das ausser den Parallelen auch Joh. 5, 8 vorkommt, ist nicht Folge grösserer Kraft, welche ihm verliehen worden sei, sondern es bedeutet nur vollständige Heilung, bei welcher er die bisherige Stäte verlassen habe. Κλίνη braucht nur die Lagerdecke zu bedeuten.

V. 8. „Wunderten sich und priesen Gott, welcher verehen hätte (so δόντα in obliquer Rede) den Menschen solhe Macht.“ Weder steht τοῖς ἀνθρώποις für τῷ ἀνθρώπῳ . h. Jesu, noch ist der Sinn auf Menschen überhaupt zu eziehen, denen Gott solche Wirkungen verléihen könne der verliehen habe (Grotius, Paulus u. And.): vielehr ist ἐξουσίαν wie V. 6 aufzufassen und ἀνθρώποις = ür sie, zu ihrem Wohl. „Der den Menschen solche räfte, Werke (nämlich in der Person Jesu) hätte zukommen assen.“

Die folgende Erzählung von der Berufung des Mathäus und die Rede bis V. 17 findet sich bei Mark. 2, 14—2 und Luk. 5, 27—38 in gleichem Zusammenhange mit dem origen. Diese Beiden nennen den Berufenen Levi; doch ewiss ist nicht eine verschiedene Tradition anzunehmen, da ier ohne Zweifel eine Apostelberufung hat erzählt werden ollen, aber im Apostelverzeichniss auch Mark. 3, 18 und Luk. 6, 15 Matthäus, nicht Levi aufgeführt wird. Das Unwahrscheinlichste ist, dass Matthäus und Levi (לוי, נתן) ieselbe Wortbedeutung gehabt haben, das Wahrscheinlichste, lass *Ματθαῖος*, die griechischere Namensform, Beiname gewesen sei; dieses kann vielleicht selbst im *λεγόμενον* angedeutet liegen. Die Form des Wortes muss übrigens wohl von מַתַּי abgeleitet werden, welches aus מַתַּיָּה (d. i. Gabe Gottes, *θεόδωρος*) abgekürzt ist, wie מַתְּנַי aus מַתַּנְיָה, nicht aber — diess die allgemeine unrichtige Annahme — von מַתְּיָה, welches = *Ματθίας* (AG. 1, 23. 26) ist, wie מַתַּתְיָה = *Ματταθίας*. Lachmann schreibt *Μαθθαῖος* als das Ursprüngliche.

V. 9. *Καθήμενον* Mark. am See. *Τελωνεῖον*, *τελώνιον* — Zolltisch oder Zollgebäude. *Ἀκολούθει μοι* vgl. , 20. 8, 22; wie dort, bestand auch hier wohl schon eine

längere Verbindung, vornehmlich wenn Matthäus Alphäi Sohn war. Ἀναστάς (4, 22): sofort u. s. w. — V. 10. Οἰκία nach Mark. u. Luk. das Haus des Matthäus. Τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί ist sprüchwörtliche Form, hier ohne besondere Bedeutung. Die ἁμαρτωλοί sind Freilebende. Hier werden V. 11 zuerst Pharisäer in Galiläa erwähnt. Suppliren wir die Drei aus Johannes, so ist Jesus unterdessen zu Jerusalem gewesen und pharisäische Kundschafter sind ihm gefolgt. Ἰδόντες gegenwärtig oder (de Wette) erfahrend.

V. 12 f. Liebe und Beruf führe ihn dazu, sich solcher Menschen anzunehmen. Im Gebrauche der Worte Kranke und Gesunde liegt nicht gerade Ironie: es sind sich so Fühlende oder Geltende. Die sich krank Haltenden sind die Kap. 5, wo sie selig gepriesen werden; vgl. 11, 25 ff. Zugleich aber liegt in der Antwort auf die Frage über das ἐσθίειν μετά —: sein Umgehen sei sittliche Einwirkung. „Nicht die Gesunden (ἰσχύοντες) bedürfen des Arztes, sondern die Kranken.“ V. 13 enthält zugleich Erklärung über sich und Tadel gegen sie, bei denen sich Nichts von dieser Liebe finde. Πορευθέντες μάθετε — jenes nicht: „hinweg mit euch“ (Fritzsche), sondern (צֵא לְמַד): *agite* (Luk. 10, 37). Τί ἐστιν (Luk. 8, 9: Parabel — AG. 10, 17: Vision): „was es zu bedeuten habe,“ nämlich dass Liebe über Opfer gesetzt. Hos. 6, 6. Der Alexandriner liest ἢ θυσίαν, Matthäus ganz nach dem Originale (וְלֹא), welches auch den Sinn hat: mehr als Opfer. Dieselbe Stelle (freien prophetischen Geistes) wird wieder 12, 7 gebraucht — wie eine Hauptstelle Christi. Einige (Gratz) bezogen die Worte auf die Zöllner: diese hielten mehr zu Liebe, als zu Opfer. Beides konnte gewiss nicht von ihnen so unbedingt gesagt werden. Vom Allgemeinen geht er nun auf seine Person, seinen Beruf über. Γάρ bezieht sich auf ἕλεος. „Ja auch ich bin nicht gekommen Gerechte zu berufen, sondern Sünder.“

Οὐκ ἦλθον 5, 17. Καλεῖν s. v. a. zum Gottesreiche berufen, in den Parabeln stehend: 22, 3 ff. Doch nach ἁμαρτωλούς fügt der text. rec. εἰς μετάνοιαν bei, welches die neueren Kritiker wegliessen mit Ausnahme von Scholz und Fritzsche. Bei Lukas ist es ausser Zweifel. Und in der ursprünglichen Rede Jesu hat es gewiss gestanden; denn dass nur Sünder von ihm berufen werden sollten d. i. zu seiner Sache herübergeführt, konnte er nicht sagen: wohl aber, dass zur Besserung Gerechte nicht geführt zu werden brauchten.

V. 14 ff. hängt natürlich mit dem Vorigen zusammen: wieder Kampf mit den Gesetzesstrengen. Hier offenste Erklärung gegen sie. Die μαθηταὶ Ἰωάννου stehen in den Evangelien und noch AG. 19, 1 ff. als eine unentschiedene Partei von Messias-Erwartenden und Asketen da, die Jünger Jesu aber als solche, denen der Messias zu froher Gemeinschaft gekommen. Bei Markus sprechen hier Johannesjünger und Pharisäer, bei Lukas sprechen die Pharisäer.

„Warum fasten wir und nicht" u. s. w. Der erste Satz steht (populär oder hebraisirend) nur für den zweiten da, statt: „während wir — ihr nicht?" Die Antworten Jesu V. 15 und 16 f. beziehen sich auf die zweifache Bedeutung des Fastens im Judenthum: Bussübung oder überhaupt Ausdruck der Trauer — und Theil der Gottesverehrung. Vgl. zu 6, 16. Also: Für die Seinen sei jetzt eine Zeit froher Gemeinsamkeit vorhanden — seine Sache vertrage sich nicht mit den bisherigen religiösen Formen, sie fordere Neues, weil sie eine neue und geistige Sache sei. Im Ersten (V. 15) liegt wohl nicht (Kühnoel), dass die Johannesjünger wegen der Gefangenschaft ihres Meisters gefastet hätten. Die Antwort Jesu würde dann verletzend für sie gewesen sein; und jene Gefangenschaft ging ja Jesum sogut an wie diese Jünger. Jesus will blos erklären, dass für

ihn und die Seinen keine Zeit der Trauer sei. — *Δύνασθαι* = dürfen oder mögen. *Πενθεῖν* Mark. u. Luk. *νηστεύειν*. Jenes also: Zeichen der Trauer haben. *Τοὶ τοῦ νυμφῶνος* = zum *thalamus* gehörige (die lateinische Kirche schrieb oft ganz unpassend *νυμφίου*) s. v. a. *φίλοι τοῦ νυμφίου* bei Joh. 3, 29 oder *παρανύμφιοι* im klassischen Stil. Das Bild des Bräutigams — und dieses Zusammentreffen ist merkwürdig — wurde von Johannes dem Täufer a. O. selbst gebraucht. Ist es, was kaum zu bezweifeln, authentisch, so kann man wohl (Paulus) annehmen, dass Jesus die Jünger des Täufers daran habe erinnern wollen. Es war von Alters her gegebenes Bild für den Mittelpunkt einer freudigen Zeit: obendrein aber war es vielleicht längst gewöhnlich, die Einweihung der messianischen Zeit mit einem Hochzeitmahle, *γάμος*, zu vergleichen. Vgl. 22, 2 ff. und Apok. 21, 2 f. Paulus führt das Bild, im Geiste des A. T., weiter aus: die Ekklesia ist ihm die Braut Christi. — Das Folgende gehört nicht eigentlich zur Antwort, sondern wird als eine unwillkührliche Aeusserung trüber Ahndungen beigesetzt. *Ἐλεύσονται ἡμέραι* ist feierliche Formel, die sich oft bei den Propheten findet. *Ἀπαρθῇ* — gewaltsam hinweggenommen. *Νηστεύσουσιν* — können oder werden sie fasten.

V. 16 f. ist eine wichtige Stelle und schon von Marcion so genommen. Sie ist bedeutend gegen die alte, unbedingte Annahme von Accommodationen Jesu in Lehre und Handlungsweise. Sinn: Weder Leben (16) noch Geist (17) seiner Sache passe zu dem bisherigen, jüdisch religiösen Wesen. Chrysostomus und Kühnoel kehren den Sinn geradezu um: es dürfe den Jüngern jetzt noch nichts Schwieriges aufgelegt werden (das Judenthum würde dann gerade als das Bessere dargestellt). Fritzsche und Meyer: nichts überhaupt sei zu thun was gegen Ordnung. Es findet sich bei den Evangelisten grosse Verschiedenheit in dieser Rede

gerade in den Hauptformeln: wahrscheinlich erschien sie in der Tradition dunkel. Nach Matthäus: „Niemand setzt ein Stück neuen Tuches auf ein altes Gewand.“ *Ἐπίβλημα — assumentum,* bei allen Dreien hier allein. *Ῥάκος — pars abscissa,* abgerissenes Stück. *Ἄγναφον* — noch nicht gewaschen, ungebraucht, neu. „Denn sein ausbessernder Fleck reisst Etwas von dem Gewand, und der Riss wird ärger.“ *Πλήρωμα* gewöhnlich in aktiver Bedeutung im N. T.: hier das Ausfüllende = *ἐπίβλημα*, gebraucht um dem *σχίσμα* entgegenzustehen. Sinn: gerade das zur Ausfüllung Bestimmte vergrössert den Riss. Das Wort ist als Nominativ zu nehmen. *Αὐτοῦ* scil. *τοῦ ἐπιβάλλοντος;* denn wohl zu ungefügig, wenn auf *ῥάκος ἄγναφον* bezogen. *Αἴρει* scil. *τι.* In zwei anderen Erklärungen wird *πλήρωμα* als Accusativ genommen. Die eine derselben, die der Vulgata und lateinischen Kirche, hat Lukas für sich: „er nimmt seinen Fleck von dem Gewande,“ nämlich einem neuen — aber davon hat Matthäus Nichts. Die andere ist die der alten griechischen Kirche: „er nimmt dem Gewande seinen Halt,“ *αὐτοῦ* zu *ἱματίου* bezogen und *πλήρωμα* s. v. a. Haltbarkeit, Festigkeit — was es nicht bedeuten kann. Also: das neue Leben verträgt sich nicht mit dem bisherigen; verbunden mit diesem zerstört es nur, ohne Nutzen zu schaffen (reisst von dem ab, was dort noch bestand). V. 17. *Οὐδὲ βάλλουσιν* wie 7, 16 *μήτι συλλέγουσιν.* „Man füllt ja nicht.“ „Neuen Wein in alte Schläuche.“ „Sonst reissen die Schläuche, der Wein fliesst aus, und die Schläuche gehen verloren.“ *Ῥήγνυνται οἱ ἀσκοί* — davon die beiden Folgen dann. „Sondern den neuen Wein in neue Schläuche, und beide werden erhalten.“ *Ἀμφότερα* hat der text. rec., die neue Kritik *ἀμφότεροι*: Wein und Schläuche. Also: der neue Geist muss seine angemessenen Formen erhalten; sonst geht er verloren, und as Alte, welches noch Gutes haben konnte, geht auch ver-

loren. — Das Judenthum ist hier eben so klar, wie bei Paulus 2 Kor. 3 und Hebr. 8, 13, als veraltet dargestellt.

Die beiden in einander verwebten Erzählungen V. 18—26 sind es so auch Mark. 5, 22 ff. und Luk. 8, 41 ff., im Allgemeinen aus derselben Zeit. Es ist klar, dass diese Verbindung in der Tradition ihren bestimmten Sinn haben sollte: — wieder ein Beweis, wie wenig es derselben auf das Wunder ankam; mehr sah sie auf die Bedeutung dieser Ereignisse. „Zugleich werde wohlgethan einem ἄρχων des Volks und einem heidnischen Weib."

V. 18. Vor ἐλθών liest die neuere Kritik εἷς (8, 19). De Wette sieht als ursprüngliche Lesart εἰσελθών an, Lachmann giebt εἷς προσελθών. Das εἰσελθών ist wohl V. 19 gemässer: „zu ihn im Hause." Προσκυνεῖν wie 8, 2. Ἄρχων ist ein Wort vielfacher Bedeutung im jüdischen Leben. P. Wesseling *de archontibus Judaeorum*. Traj. 1738. Hier haben Markus und Lukas ἀρχισυνάγωγος (AG. 13, 15), Rosch Hakeneseth, einen der drei ersten Vorsteher der Synagogen. Anderwärts sind ἄρχοντες auch Beisitzer des Synedrium (Joh. 3, 1 u. Luk.) und die Richter in den Städten (κρίσις 5, 22 — Luk. 12, 58). Der Mann hiess Jair nach Markus u. Lukas. Statt ἄρτι ἐτελεύτησεν hat jener ἐσχάτως ἔχει und dieser wahrscheinlich in derselben Bedeutung ἀπέθνησκε (ἀποθνήσκ. Gen. 48, 21. 50, 24): „sie war eben im Sterben." Es bleibt zweideutig, ob Matthäus dasselbe habe ausdrücken (dann entweder im Aoristus oder im τελευτᾶν [Hebr. 11, 22] die Bedeutung: am Tode sein) oder ob er habe sagen wollen: „sie ist gestorben" — was ja nur Vermuthung des Mannes sein konnte. So Grotius und Wetstein: sie wird nun gestorben sein. Chrysostomus und And. nehmen an, der Mann habe im Schmerze vergrössert. Im Ganzen treffen indessen die Erzählungen doch zusammen; denn bei Markus und Lukas kommt ein Bote noch mit der

Todeskunde. Daher glaubt Olshausen, die Erzählung sei abgekürzt bei Matthäus. Doch es müsste dieses vielmehr wohl in der Tradition geschehen sein. Das ζήσεται (Joh. 4, 50) kann ebensowohl von Aufleben aus dem Tode als von Genesung aus Krankheit gebraucht worden sein. Handauflegen (s. z. ἅπτεσθαι 8, 3) geschah gewöhnlich blos wenn Geist verliehen werden sollte, nur bei Lukas (4, 40. 13, 13) für Heilungen; hier zum Wiederverleihen des Lebensgeistes.

V. 20—22 wird die andere Wunderthat eingeschaltet. Αἱμορροοῦσα — am Blutflusse (*sanguinis profluvium, haemorrhagia*) leidend. Diese Krankheit wurde unter die verunreinigenden gerechnet (3 Mos. 15, 19 ff.). Hier kam aber zu der Schüchternheit des Weibes auch wohl persönliche Demuth. Die altkirchliche Tradition, und nach der Erzählung ist es nicht unwahrscheinlich, gab dieses Weib für eine Heidin aus, von Cäsarea Philippi (Paneas: 16, 13) gebürtig. Sie habe für dieses Ereigniss ein ehernes Denkmal gesetzt, auf welchem eine wunderheilende Pflanze wachse. Das erste Standbild Jesu. Vgl. Euseb. *hist. eccl.* 7, 18 und dazu Sozomen. *hist. eccl.* 5, 21. Nach Philostorgius (*hist. eccl.* 7, 3) wurde dieses Denkmal unter Julian zerstört. Paulus gebraucht diese Erzählung zur natürlichen Erklärung des Ereignisses. Die Sage ist zweideutig: das Denkmal war wahrscheinlich für etwas Anderes gesetzt. Vgl. Heinichen im 10. Exc. zu Eus.

„Trat zu ihm hinzu und berührte den Saum seines Gewandes.“ Κράσπεδον (κρεμάω — πεδίον) der unterste Theil des Kleides, nicht gerade die jüdisch nationale Quastenverzierung 4 Mos. 15, 38 f. und 5 Mos. 22, 12. „So denkend.“ Gerade so wieder und κρασπέδου ἅπτεσθαι 14, 36. Nie wird dieses gutgeheissen in den urchristlichen Erzählungen, sondern nur aus der Volksmeinung referirt: AG. 5, 15. 19, 11. Bei Mark. u. Luk. geschieht das Wunder vom Anrühren, bei

Matth. erst durch das Wort. „Dein Glaube," Wunderglaube; vgl. V. 28. Ueber *ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* s. z. 8, 13. Nicht allmählige Heilung ist gemeint, sondern dass die Krankheitszufälle nicht wiedergekehrt seien.

V. 23. *Αὐληταί — cantabat moestis tibia funeribus* (Ovid. *Fastt.* 6, 660) bei Römern und Juden. Vgl. Joseph. *de bell. jud.* 3. 9, 5. „Flötenspieler und das lärmende Volk." Dieses ohne Zweifel die Wehklagenden (schon Jer. 9, 17 u. o.) — im Orient und bei den Römern. V. 24. *Κοράσιον* ist späteres Wort für *κορίσκη* und *κορίδιον* von *κόρη*. Es bleibt eine Unbestimmtheit in der Erzählung, welche in der Sache selbst nicht viel bedeutet; denn auf der einen Seite könnte ja auch das natürliche Wiederaufleben auf wunderbare Art gewusst worden sein, auf der anderen ist ja die Grenze zwischen Leben und Tod unbestimmt, also der Begriff von Todtenerweckung schwierig und dunkel. Aber die Worte Jesu können sowohl buchstäblich streng genommen werden, als wie in der Absicht zu verbergen gesprochen. *Ἀπέθανε*: für immer gestorben, *καθεύδει*: nur wie schlafend. V. 25. *Εἰσελθών* — Mark. u. Luk.: die Aeltern und seine Jünger mit ihm. *Ἠγέρθη* (V. 19): erhob sich vom Lager (nicht *ἐγείρεσθαι ἐκ νεκρῶν*). *Φήμη* wie 4, 24 ἀκοή. Daneben las man *αὕτη* oder *αὐτοῦ* wie a. a. O.

V. 27—34. Zwei Wundererzählungen von den wenigen, welche Matthäus allein hat. Auch hier ist die Absicht sichtbar: Urtheil des Volks und der Oberen. Dort Bereitwilligkeit und Begeisterung, hier Misdeutung selbst zum Gegentheile (dämonische Hülfe).

V. 27. *Παράγειν* s. v. a. weiter oder weggehen. „David's Sohn" als Messiasname 12, 23. 22, 41. Wahrscheinlich stand ursprünglich *υἱός* (Lachmann) oder *ὁ υἱός*, nicht *υἱέ*. *Ἐλέησον ἡμᾶς* ist heilige Formel, auf Gott bezogen Ps. 6, 2. 123, 3. — V. 28. *Ἐλθόντι εἰς τὴν οἰκίαν* —

rher nicht; also wohl aus dem Grunde, welcher V. 30 gegeben. *Τοῦτο ποιῆσαι*, nämlich *ἐλεεῖν*, oder *τοῦτο* ist aus m Ganzen zu verstehen. — V. 29. *Ἥψατο* 8, 3. Ueber *κὰ τ. πίστιν* s. z. V. 22. — V. 30. *Ἀνοίγεσθαι ὀφθαλ-ώς* ist der allgemeine Ausdruck der Hebräer für Heilung der linden, ohne dass eine gewisse Art der Blindheit damit itte bezeichnet werden sollen. Vgl. 2 Kön. 6, 17. 20. s. 35, 5. Joh. 9, 10 ff. Die natürliche Erklärung hätte nst die Formel wohl dafür gebrauchen können, dass die genannte ägyptische Ophthalmie gemeint sei, bei welcher ch die Augenlieder starr schliessen. *Ἐμβριμᾶσθαι* ist das ärkere Wort für *ἐπιτιμᾶν*. Ueber die Sache s. z. 8, 4. ber gewiss soll das Verbreiten V. 31 nicht diesen Menschen r Schande gesagt sein: der Eindruck auf sie war zu mächg. *Ἐξελθόντες* 8, 32. *Διαφημίζειν* 28, 15.

V. 32. „Während sie gingen — einen Stummen, welher dämonisch war.“ Dieses *δαιμονιζόμενον* giebt nicht blos inen Nebenumstand an, sondern hier wird (nach V. 33: *κβληθ.* — *ἐλάλησεν*) die Stummheit dem Dämon zugeschrieen. Aber dieses ist ein ungewöhnlicher dämonischer Zuland. Es liegt sehr nahe (Henneberg) es so zu erklären, ss die Stummheit von einem Wahne hergerührt habe, vom ämon geschlagen zu sein. Darauf wollen wir nicht natürche Erklärungsweise gründen, denn ohne übermächtige Einirkung würde ja der dämonische Wahn nicht gewichen sein. ‚Als der Dämon vertrieben, redete der Stumme“, hatte das ermögen zu sprechen. *Οἱ ὄχλοι* — *οἱ Φαρισαῖοι* allgemeier Gegensatz auch bei Johannes. *Οὐδέποτε* u. s. w. alte ormel: Richt. 19, 30 vgl. Joh. 9, 32. *Οὕτως* für *τοῦτο* Mark. 2, 12) nämlich der Wundererfolg. Dagegen Fritzhe mit Beziehung auf Jesum: so, in so vortreffchem Lichte. V. 34 ist in der lateinischen Kirche oft ggelassen worden, wahrscheinlich weil er 12, 24 wieder

vorkommt und an unserer Stelle Christus nichts erwieder Aber er gehört ganz in den Zusammenhang vom 9. Kapite und 10, 25 wird bestimmte Rücksicht auf den pharisäische Einwurf genommen. „Er vertreibt die Dämonen durch ih Oberhaupt", Satan, nämlich indem er mit diesem im Bund ist. Der Bund mit Satan war übrigens im Judenthum etwa Mehr als im neuern Leben: Abfall von Gott, Abgötterei Diese also schrieben die Pharisäer durch ihre Rede Jes zu, um ihn dadurch zugleich als Volksverführer hinzustellen Vielleicht schrieben sie ihm einen Bund mit Satan darum auch zu, weil er Satan und Dämonen nicht beschwor. Die Mög lichkeit satanischer Wunder — eine neue Meinung im jü dischen Volke — lag schon 5 Mos. 13, 1—3 angedeutet.

Wie 4, 23 ff. wird eine allgemeine Betrachtung bei gefügt, ohne prophetische Rückweisung, weil der Evan gelist zum Folgenden eilt, da ihm (ganz in seinem Charak ter) die geistige Einwirkung Christi die Hauptsache ist Auf diese kommt er also wieder Kap. 10, nachdem er die selbe Kap. 8 verlassen hatte.

Mit V. 35 vgl. AG. 10, 38, wo im εὐεργετεῖν Beide liegt, das Lehren und das Heilen. Dieses Dreifache, διδά σκειν, κηρύσσειν, θεραπεύειν, wie 4, 23. Nach μαλακίαν hat man sonst von dorther noch ἐν τῷ λαῷ. V. 36. Ἰδών: „a oft er sie sah." Ἐσπλαγχνίσθη und ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντ ποιμένα auch Mark. 6, 34. Σπλαγχνίζεσθαι ist ein ganz he bräisches Wort (σπλάγχνα d. Herz): vom Mitleid ge rührt werden. Σκύλλεσθαι (Mark. 5, 35. Luk. 7, 6. 8 49): beschwert werden. Die frühere Lesart war ἐκλε λυμένοι (15, 32. Gal. 6, 9. Hebr. 12. 3): ermattet; abe das σκύλλεσθαι ist passender, wenn von Menschenthat di Rede ist. Es sind hier die Menschensatzungen gemeint, ge gen welche 11, 28 und 23, 4 gesprochen wird. Das ὡσε πρόβατα u. s. w. gehört wohl nur zum ἐρριμμένοι: herum

geworfen, zerstreut. Elsner u. And. fassen es: weggeworfen, verachtet, Bretschneider u. And.: hingeworfen von den Wölfen (wozu dieses?). Hirtenlose Heerde ist ein Bild des A. T. (4 Mos. 27, 15 ff. Jes. 53, 6. Jer. 50, 6. 1 Kön. 22, 17) und bezeichnet das Volk ohne Führer, geistige Führer nämlich. Vgl. 10, 6. 1 Petr. 2, 25 u. Joh. 10, 1 ff. Gewiss ist es hier nicht im politischen Sinne gebraucht, sondern lediglich die Unfähigkeit und Verdorbenheit der jüdischen geistlichen Oberen und Lehrer soll gemeint sein.

V. 37 f. Dasselbe Wort giebt Luk. 10, 2 bei der Aussendung der 70 Jünger. Θερισμός — Arbeit oder Erfolg der Aerndte: Joh. 4, 35—37. „Hier ist Viel zu thun oder zu bereiten.“ Οἱ ἐργάται — rechte oder berufene. Herr der Aerndte ist der, für welchen zu arbeiten ist (so in den Parabeln), Gott, nicht Christus. Ἐκβάλῃ = eilig sende (Mark. 1, 43. Jak. 2, 25). Nicht die folgende Aussendung von ihm ist gemeint, sondern die göttliche Weihe der Tüchtigen.

Im 10. Kap. wird nun zusammen Wahl und Aussendung der zwölf Jünger erzählt. Beides ist getrennt bei Mark. 3, 13. 6, 7 ff. und Luk. 6, 13. 9, 1 ff. Die Wahl ist in eine frühere Zeit gesetzt, bei Lukas vor die Bergrede. Dieser berichtet noch 10, 1 ff. eine Aussendung von 70 Jüngern. Doch auch Matthäus unterscheidet V. 1 und 5 Wahl und Sendung. — Von den Reden, welche hier bei dem ersten Evangelisten stehen, hat Markus und Lukas Nichts bei der Wahl, Weniges bei der Aussendung, das nämlich was Matthäus V. 9—14 erwähnt. Lukas giebt Vieles von denen hier bei der Aussendung der Siebenzig, ausserdem zerstreut: 12, 2 ff. 51 ff. 14, 27. 17, 33. — Die Wahl von Zwölfen hatte zunächst gewiss die alte Volkseintheilung in zwölf Stämme im Sinne, auf welche auch sonst bei den Aposteln bisweilen hingedeutet wird, wie 19, 28. Luk. 22,

30. Apok. 21, 12. 14. Entweder lag darin nur ein volksmässiger Gebrauch der Zwölfzahl, oder es sollte damit die Bestimmung dieser Jünger für das gesammte Volk bedeutet werden, oder auch die messianische Wiederherstellung des alten Volksglückes. — Den Namen „Apostel" nennen hier blos Matthäus und Markus, Lukas sagt, Jesus habe ihn selbst den Jüngern gegeben, Johannes gebraucht ihn nirgends. Gewiss ist derselbe weder aus einem besonderen heidnischen oder jüdischen Synagogen-Gebrauche entstanden, noch so wie die Propheten ἄγγελοι heissen (Hagg. 1, 13. Mal. 2, 7), sondern er gehört demselben Sprachgebrauche an, wie εὐαγγέλιον und κηρύσσειν (Mark. 3, 14 ἀποστέλλεσθαι mit κηρύσσειν verbunden): Abgesandte für das Werk Jesu. Paulus scheint eine grössere Bedeutung in den Namen „Apostel" eingeführt zu haben, sodass sie der Person Jesu näher standen als die anderen Abgesandten, den Namen vertauschend mit δοῦλος, κήρυξ (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11) und πρεσβεύοντες (2 Kor. 5, 20).

V. 1. Ἐξουσίαν — θεραπεύειν: — dieselbe Darstellung wie 4, 23 ff. von Jesus selbst. Daher ist der allgemeine Sinn wohl: bestimmte sie ihm gleich zu wirken. Wenigstens ist bei'm ἐξουσίαν ἔδωκεν nicht an eine χειροθεσία oder irgend einen besonderen feierlichen Act zu denken. Der zweite Infinitiv θεραπεύειν kann nicht vom ὥστε abhängen (denn Dämonenvertreiben und Krankheitenheilen wird immer von einander getrennt in den Evangelien), sondern vom ἐξουσίαν. „Macht über Dämonen und zu heilen." Ἐξουσία πνευμάτων = Macht über, gegen sie; dasselbe Mark. 6, 7. Viele kritische Auctoritäten geben κατά vor πνευμάτων; wir bedürfen es nicht. Ἀκάθαρτα πνεύματα, s. v. a. δαιμόνια, findet sich blos in den drei ersten Evangelien und in specieller Bedeutung Apok. 16, 13. 18, 2. Unten 12, 43 ff. wechselt es ab mit πονηρὰ πνεύματα. Ἀκάθαρτον — nicht aus besonderen jüdischen

Meinungen (weil jene an unreinen Orten u. dgl.), sondern dem ἅγιον, θεῖον entgegengesetzt (Zach. 13, 2 und zwar allein). Ueber θεραπεύειν νόσον und μαλακίαν s. z. 9, 35 (4, 23).

V. 2—4. Die Namen der Zwölf finden sich ausser bei den Dreien auch AG. 1, 13. Die Ordnung ist ziemlich dieselbe in den Apostelpaaren; denn so werden sie immer aufgeführt, nicht blos wegen der Brüderpaare (4, 18. 21), sondern auch weil sie nach Mark. 6, 7 zu Zwei ausgesendet wurden. Ueberall aber steht Petrus zuerst, Judas Ischariot zuletzt. Πρῶτος ist zwar nicht Bezeichnung des Ranges, doch auch nicht blos: zuerst genannt (Röm. 1, 17. 2, 9); aber Petrus trat im Apostelkreise immer als Sprecher voran. — Jakobus, der Sohn des Zebedäus, war der erste apostolische Märtyrer (AG. 12, 2). — V. 3. Philippus (ein griechischer und römischer Name, der damals bei den Juden nicht ungewöhnlich war) stammte von Bethsaida. Vgl. Joh. 1, 44. 6, 12. AG. 7, 26. — Bartholomäus s. v. a. Bar Tholmi = Tholmai im A. T. (2 Sam. 3, 3. 13, 37), nicht (auch Kühnoel) = Ptolemäus. Gewöhnlich wird er für Einen mit Nathanael gehalten Joh. 1, 46 u. 21, 2; dort ist dieser auch mit Philippus zusammen genannt, und Bartholomäus scheint doch nur Beiname zu sein. — Thomas s. v. a. תְּאוֹם, aram. תְּאוֹמָא = δίδυμος Joh. 11, 16. 20. — Ὁ τελώνης, bei Matthäus allein. S. z. 9, 9. — Jakobus, des Alphäus Sohn, wird ὁ μικρός genannt Mark. 15, 40, wahrscheinlich im Unterschiede von Jakobus, dem Sohne des Zebedäus. Alphäus ist wohl derselbe mit Kleopas oder Klopas — 27, 56. Mark. 15, 40. Joh. 19, 25 — (verschiedene Formen vom Worte Chalpa) und die Mutter des Jakobus daher die Schwester der Maria, der Mutter Jesu. — Bei den Brüdern Jakobus und Judas (Lebbäus: s. unt.) scheint es daher entschieden zu sein, dass sie Brüder *Jesu* im Sinne von

Anverwandten genannt werden: Gal. 1, 19 und vielleicht auch Matth. 13, 55. Mark. 6, 3. Aber ausserdem gab es gewiss noch Brüder Jesu in anderem Sinne: Mark. 3, 21. Joh. 7, 5. Zweifelhaft ist es, ob Jakobus Alphäi derselbe mit Jakobus dem Gerechten gewesen, welcher auch Bruder Jesu heisst (und die meisten Neueren halten ihn für einen leiblichen Bruder Jesu): Josephus *antiqq. jud.* 20, 8 u. Hegesippus bei Euseb. *hist. eccl.* 2, 23.— *Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος* steht im gewöhnlichen Texte bei Matthäus. Und dieser allein hat Lebbäus. Am wahrscheinlichsten wird der Name von der galiläischen Stadt Lebba (Jebba auch bei Plinius *hist. nat.* 5. 19, 17) abgeleitet, welche am Meere bei'm Berge Carmel lag. Andere, auch Winer *bibl. Real-Wörterb.* 1, 745 f., lassen es von לֵב, Herz, abstammen. Wenn beide Namen, Lebbäus und Thaddäus, zusammengelesen werden, ist zweifelsohne als richtiger (auch Fritzsche so) herzustellen: *Θαδδαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Λεββαῖος*. Denn תַּדַּי war gewöhnlicher Judenname, Lebbäus in jedem Falle Beiname. Uebrigens wird auch einfach *καὶ Θαδδαῖος* gelesen (Mark. 3, 18 — Lachmann) oder auch blos *καὶ Λεββαῖος* (Olshausen). Bei Lukas im Ev. 6, 16 u. AG. 1, 13 steht an der Stelle dieses Mannes: Judas Jakobi (d. i. Bruder desselben; vgl. Matth. 13, 55), und auch Joh. 14, 22: die Tradition wisse von einem zweiten Apostel Judas ausser Ischariot. Hier ist es nun wahrscheinlich, dass Judas und Thaddäus (von ירה, הוֹדה) nur verschiedene Formen eines und desselben Namens waren, vielleicht provinzielle. Schon der alten Kirche erschien dieser Apostel als *τριώνυμος*. Eine Verschiedenheit der Tradition in den Apostelnamen wäre ganz unwahrscheinlich. — V. 4. *Σίμων ὁ Κανανίτης* kann nach 13, 55 auch Sohn des Alphäus gewesen sein und Bruder (Blutsverwandter) Jesu. Statt *Κανανίτης* hat Lukas *ζηλωτής*, wohl weil er zu den Zeloten gehörte:

und gewiss soll *Κανανίτης* dasselbe bedeuten, da es abzuleiten ist von Kanean, Kaneani, hebr. קַנָּא. Er hatte demnach zu den altisraelitisch Gesinnten gehört, einer Partei, welche mit Wort und That die heiligen Rechte vornehmlich gegen die Römer vertheidigte — nach dem Beispiele des Pinehas 4 Mos. 25, 8 ff.: dorther auch der Name „Zeloten." Vgl. Ps. 69, 10 (Joh. 2, 17), 1 Makk. 2, 50: *ζηλώσατε τῷ νόμῳ* — und Josephus *de bell. jud.* 4, 6, 3. 7, 8, 1 u. o. Wäre dieser Apostel von Kana (Joh. 2, 1) gewesen, so würde er *Καναῖος* heissen, und sollte ausgedrückt werden „vom Lande Kanaan" (aber dieses war ja ein veralteter Name, damals von ganz anderer Bedeutung), so müsste *Χαναναῖος* (כְּנַעֲנִי — 15, 22) stehen. Die Vulgata und Lachmann lesen *Καναναῖος*, welches zu ungewöhnlich für den obigen Namen „Eiferer" ist. — *Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης* (Lachmann *ὁ Ἰσκαριώθ*) war Simon's Sohn (Joh. 6, 71). Das Prädikat *ὁ καὶ παραδοὺς αὐτόν* ist stehend: s. z. Leidensgeschichte. Lukas allein 6, 16 hat *προδότης*. *Ἰσκαριώτης* hat man am leichtesten und gewöhnlichsten erklärt: Mann von Kerioth (אִישׁ קְרִיּוֹת) im Stamme Juda (Jos. 15, 25). Daher auch Joh. 6, 71 u. 12, 4 die Lesart *ἀπὸ Καρυώτου*. Er war also, und diess ist wichtig für die geschichtliche Auffassung jenes Ereignisses, der einzige Nichtgaliläer unter den Aposteln. Andere Namenserklärungen sind unpassend, unnatürlich. So die von שֶׁקֶר (Lüge) oder אַסְפָּא (Erdrosselung). Eher könnte man erklären: vom Stamme Issaschar.

Nun V. 5 ff. die Sendung. Die Anweisung (*παραγγελία*) geht durch das ganze Kapitel. Kein Dogmensystem wollte Christus den Seinen geben; blos V. 7 die Lehranweisung — Reich Gottes.

V. 5 f. Wohin zu gehen? Nicht zu Heiden und Samaritern. Auch 15, 24 wird dieses (nur für Juden gesandt) mit denselben Worten wie hier V. 6 von Jesu eigener

Wirksamkeit erzählt. Die Stellen sind nicht im Widerspruche mit 28, 19. Joh. 4, 40 und Matth. 8, 11. 21, 43. Dort ist vom Plane der Sache und ihrer Entwickelung die Rede, hier von Jesu und der Jünger unmittelbarer Wirksamkeit. Aber auf der einen Seite hätten die Juden sonst an seiner Messianität zweifeln können (8, 12 *υἱοὶ τ. βασιλείας*), auf der anderen gab es in der Denkart der Heiden (nämlich der rohen Art, wie diese syrischen) und Samariter wenig Anhaltspunkte für die Lehren Jesu und der Apostel, insbesondere für die Apostel bei ihrer noch jüdischen Ausbildung. — *Ὁδὸς ἐθνῶν*, wie *ὁδὸς θαλάσσης* 4, 15 = Weg bei oder zu den Heiden, nämlich denen in Phönizien oder der Dekapolis. *Πόλις* nicht Hauptstadt, sondern (weil ohne Artikel) irgend eine Stadt. Der Weg Jesu nach Jerusalem selbst führte gewöhnlich durch Peräa, ausgenommen Luk. 9, 51 f. u. Joh. 4, 5 ff. *Πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ* — aus Jer. 50, 6: *πρ. ἀπ. ὁ λαός μου* — wieder 15, 24 vgl. 9, 36. Es sind verloren gegangene oder gehende gemeint. *Οἶκος Ἰσρ.* aber (altheilige Ehrenformel) bedeutet zunächst Familie der Patriarchen: abwechselnd mit *οἶκος Ἰακώβ* Luk. 1, 33. AG. 2, 36.

V. 7. Verkündigung wie 4, 17. 24 u. 9, 35. Hier gewiss auch mit Hinweisung auf die Person Jesu, mit welcher das Gottesreich gekommen sei.

V. 8. Höherbegabte Wohlthätigkeit wie V. 1. Nach *ἀσθενοῦντας θεραπεύετε* steht im gewöhnlichen Texte *νεκροὺς ἐγείρετε*. Diese Worte sind von zweifelhafter Aechtheit. Sie fehlen bei Chrysostomus und den folgenden Griechen und in vielen Handschriften. Auch ihre Stellung ist verschieden. Indessen Griesbach und Lachmann haben sie und zwar vor *λεπροὺς καθαρίζετε*. Die Worte konnten ebensowohl als vom wichtigsten apostolischen Attribut handelnd hereingebracht werden, als weggelassen, weil sie Mark. 16, 17

fehlen, weil die Beispiele von Todtenerweckungen AG. 9, 36 und 20, 9 zweifelhaft sind, endlich weil man das Todtenerwecken als etwas Jesum Auszeichnendes (11, 5) betrachten konnte. Sind sie ursprünglich, so können sie, vornehmlich an's Ende gestellt (Fritzsche), selbst im moralischen Sinne genommen werden: „wirket in höherer Weise," „schaffet neues Leben." *Δωρεάν* — als freies Geschenk; wohl nicht gerade im Gegensatze von Lohn (an solchen kann bei diesen kaum gedacht werden), sondern hier vielleicht nur gern. Und so auch wahrscheinlich *δωρεάν* = *ἁπλῶς* Jak. 1, 5 gern, reichlich. *Ἐλάβετε* die Gabe, *δότε* die Wohlthat. Im eigentlichen Sinne *δωρεὰν εὐαγγελίζεσθαι* 2 Kor. 11, 7.

V. 9—15. Art zu wirken, im weitern, freiern Sinne für jede Wirksamkeit unter Menschen passend: sie sollen sich den Menschen nahen auf dieselben vertrauend, vorsichtig dabei die Würdigen auswählend, durch Unempfänglichkeit nicht erregt werdend, ihre Erfolge Gott überlassend.

V. 9 f. Mit Zutrauen sollen sie unter die Menschen gehen. Wetstein und And. beziehen die Worte auf Eile der Abreise. Lukas 22, 35 lässt Jesum sich auf solche Reden beziehen, als im Anfange zu ihnen gesprochen. *Κτᾶσθαι* nicht = *possidere* (Vulg.), sondern = sich verschaffen. *Εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν*, wie V. 10 *εἰς ὁδόν* zu *κτήσησθε*. „Gold, Silber, Erz" d. i. geringes Metall. „Keine Tasche zur Reise" — Lebensmittel. „Nicht doppeltes Gewand, keine Fussbekleidung, keinen Stab." *Δύο*, näml. als Vorrath. *Ὑποδήματα* — der Plural hat die Bedeutung: nicht Vorrath von solchen. Andere: nicht mit Schuhen, blos mit Sandalen bekleidet; und wirklich hat Markus 6, 9 *ὑποδεδεμ. σανδάλια* und folglich die Worte Jesu so wohl verstanden. Doch *ὑποδήματα* ist das allgemeine Wort und jene Vorstellung passt

nicht in den Zusammenhang von Vertrauen. *Μηδὲ ῥάβδον* hat der text. rec., auch Griesbach und Lachmann. Viele Handschriften bieten *μηδὲ ῥάβδους* (auch Scholz); so auch Lukas. Der Plural konnte dem Vorigen, *χιτῶνας* und *ὑποδήματα*, angemessener scheinen. Aber bei dem Stabe fand nicht dasselbe Statt wie bei der Bekleidung. Vielmehr ist wohl der Sinn: ohne ängstliche Vorbereitung zur Wehr. Und dazu ist *ῥάβδον* passender. Wieder hat Markus etwas Anderes: *εἰ μὴ ῥάβδον*. *Ἄξιος* u. s. w. ist aus dem Sinne von 3 Mos. 19, 13 und 5 Mos. 24, 14 wahrscheinlich sprüchwörtlich; 1 Tim. 5, 18 mit *μισθοῦ*. Ausführlicher 1 Kor. 9, 1 ff. Ebenso auffordernd als verheissend: der Tüchtige, Würdige zu sein, um Angemessenes zu erfahren.

V. 11. Würdige sollen sie suchen. *Ἄξιος* nicht blos (Erasmus, Kühnoel): Gastfreundschaft übend, sondern: würdig dass ihr mit ihm Gemeinschaft habt (22, 8); *Μείνατε* bei ihm, *ἐξέλθητε* aus der Stadt. Den Sinn giebt Chrysostomus richtig: nur auf diese Würdigkeit sehe, nicht auf Aeusserliches, auf Behagen. Luk. 10, 7: *ἐσθ. ἃ πίν. τὰ παρ' αὐτῶν*.

V. 12—15. Milde sollen sie zeigen, wenn sie zurückgewiesen würden, indem man die Erfolge Gott überlässt. Gewiss hat diese Rede das Stürmische der jüdischen Proselytenmacherei im Sinne.

Ἀσπάζεσθαι s. v. a. *εἰρήνην λέγειν*. Das Helfen, Frommen und Nichtfrommen, des Segenswunsches soll nicht sowohl auf die Personen gehen, denen es angewünscht, als auf die günstigen Erfolge. Euer guter Wille wird den Menschen Nutzen bringen oder nicht. *Ἔρχεσθαι εἰρήνην* steht dem *λέγεσθαι* entgegen. Bei'm *ἔρχεσθαι* hat *εἰρήνη* eigentlich eine andere Bedeutung, der angewünschte Segen (Joh. 20, 19. AG. 15, 33); bei'm *λέγεσθαι* und *ἐπιστρέφεσθαι* ist *εἰρήνη* der Segenswunsch. *Ἐπιστρέφειν* von Worten: unnütz,

ruchtlos sein (Jes. 45, 23. 55, 11. Ps. 33, 11). —
'. 14. *Μὴ δέχεσθαι μηδὲ ἀκούειν λόγους* = *μὴ ἄξιον εἶναι.*
uf ὅς wird etwas hart *ἐκείνης οἰκίας ἢ πόλεως* bezogen;
as *ἐκείνης* hat die Bedeutung von *τούτου*. Staub ab-
chütteln ursprünglich wohl eine wirkliche, symbolische
andlung, dann sprüchwörtlich: sich lossagen, sodass man
lles zurückgiebt, was man von Einem empfangen, oder Al-
s von sich thut, worin man Gemeinschaft mit ihm gehabt.
n viel wohl legt man (Wetstein, Kühnoel) in die Worte
ei der Auffassung: sehet euch als verunreinigt durch sie an.

V. 15. „Sodom — erträglicher gehen als" u. s. w.
öllige Ausschliessung von Sache und Segen Gottes, indem
r verletzt worden seid. Dasselbe 11, 24 wieder. *Ἐν ἡμέρᾳ*
σεως 7, 22. Das Bild jener Städte hat keinen weitern
ergleichungspunkt, als entschiedenes, vollständiges göttliches
ericht über solche. Jes. 1, 10. 2 Petr. 2, 6. Jud. 7.

V. 16—42 handelt von den Bedrängnissen, denen
e entgegengingen: V. 16—18 warnend, V. 19—33
rmunternd mit einer Reihe von Gründen, zuletzt V. 34
-42 dasselbe für das ganze Bestehen seiner Sache ankün-
igend. Aehnliches unten Kap. 24, Mark. 13, Luk. 21.
ähnoel meint, die Rede hier sei später gesprochen und
n Evangelisten in diese frühere Zeit heraufgenommen.
Wenigstens that Jesus nach dessen Berichte vom Anfang an
nen solchen freien Blick über Welt und Zeiten.

V. 16. „Wie Schafe mitten unter Wölfe." Jenes ist
er nicht sowohl Bild des Wehrlosen als des Verfolgten.
ἐσθε u. s. w. ohne Zweifel schon damals jüdisches Sprüch-
ort. Als solches ist es hier gegeben: so, dass man viel-
ınige Worte nach Absicht und Zusammenhang auffassen und
as Bildliche nicht zu fest halten muss. Das Bild der Schlange
chon Gen. 3, 1 (auch *φρόνιμος*), das der Taube Hos. 7, 11.
Der Spruch ist wohl nicht in Einen Begriff zusammenzuzie-

hen (de Wette): klug, aber ohne unlautere Mittel; vielmehr liegt Zweierlei in ihm: wohlmeinend, aber vorsichtig überall. *Φρόνιμοι* (7, 24): vorsichtig, überlegt. *Ἀκέραιος*, nicht von *κέρας* oder *κεραΐζειν* sondern von *κεράννυμι*, ist = *ἁπλοῦς*, schlicht, ohne falsch und böse Absicht. Dasselbe Wort steht Phil. 2, 15. Ganz ähnlich (wohl nach demselben Sprüchwort) Röm. 16, 19: *σοφοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκέραιοι δὲ εἰς τὸ κακόν.* Doch dort mehr in Bezug auf die Sache, hier mehr auf die Personen. Die Römer nennen es — aber in Einem Begriffe — *prudens simplicitas;* vgl. Martial. *Epigr.* 10, 47.

V. 17 wird jenes *φρόνιμοι* erklärt. *Προσέχειν* 7, 15. *Οἱ ἄνθρωποι* sind nicht gewisse Menschen, sondern die Menschen, der *κόσμος*, im Gegensatze der messianischen Sache. Ob das Folgende Weissagung oder Möglichkeiten darstellen solle, ist unbestimmt. *Συνέδρια*, auch parallel Mark. 13, 9, steht nicht für *magistratus* überhaupt, die *κρίσεις* mit eingeschlossen 5, 22 (so *κριτήρια* Joh. 2, 6); denn das Wort hatte zu feste Bedeutung. Es bedeutet hier ohne Zweifel Sitzungen oder Oerter des Synedrium. Geiseln war Synagogenstrafe; vgl. 23, 34. Luk. 21, 12. AG. 22, 19. 26, 10. 2 Kor. 11, 24. *Συναγωγαί* ist gewiss in der eigentlichen Bedeutung zu nehmen, nicht (Grotius) von den Gerichtsversammlungen überhaupt zu verstehen.

V. 18. *Ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς* (neben Synedrium und Synagoge) bedeutet fremde Obrigkeiten, heidnische Macht; auch beisammen 1 Petr. 2, 14. Mit *ἡγεμόνες* können die römischen (Statthalter), mit *βασιλεῖς* die einheimischen (Herodianer) gemeint sein. Ueber *εἰς μαρτύριον* vgl. zu 8, 4. In demselben Sinne 24, 14 (*μαρτ.* nicht in der späteren Bedeutung Märtyrer, die aus unserer Stelle floss): dass ihr mich bekennen sollt vor ihnen, den Obrigkeiten und den Völkern, welche jene beherrschen.

Nun folgt bis V. 33 eine Reihe von Ermunterungsründen.

V. 19 f.: geistiger Beistand sei ihnen gewiss. Luk. 2, 11 f. hat denselben Ausspruch an die Jünger. Jener Beitand ist die Erregung des Gemüths über die gewöhnliche enschliche Kraft hinaus; er ist zwar nicht in das Natürliche einzudeuten, aber die Erregung von Innen heraus und durch ie Sache wird nicht ausgeschlossen. Wenn Matthäus die ede hierher richtig gesetzt hat, so wäre die Verkündigung esu vom Paraklet schon vom Anfang geschehen. *Παραδιδῶ-* s. V. 17 wie *ἄγειν* V. 18. *Πῶς ἢ τί* (auch Luk.) beeht sich nicht auf Form und Materie, sondern auf den Muth sprechen und das was gesprochen werden soll. Dasselbe uk. 21, 15 *πνεῦμα καὶ σοφία. Δοθήσεται* wie 7, 6: von ott. Vgl. 2 Mos. 4, 12 u. 5 Mos. 18, 18. Es wird . 20 erklärt. Es ist s. v. a. eingeben. Jes. 50, 4. en Satz *δοθήσεται* bis *λαλήσετε*, welcher oft weggelassen erden ist, hat die neuere Kritik beibehalten. *Οἱ λαλοῦντες* . *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ. Τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν* ist wohl Prädikat ie *οἱ λαλοῦντες*. „Ist der Sprechende in euch.“ Oder *ἐν* ῖν: durch euch (2 Sam. 23, 2). *Οὐ* nicht in comparativer, ndern absoluter Bedeutung: nicht ihr Menschen, sondern ott. Wiewohl sich in solchen Stellen das Göttliche und enschliche nicht ausschliesst.

Zu V. 21—23 vgl. Mark. 13, 12 f. u. Luk. 21, 16. weifacher Trost ist in einander verwebt: Allgemeinheit s Unglücks — worin die Anzeige liegt, dass es zu Ende he.

„Ein Bruder den Anderen — der Vater sein Kind: Kinr gegen die Aeltern aufstehen und sie tödten.“ Ganz so ich. 7, 6. Daher Mal. 4, 6 die allgemeine Versöhnung rch Elia in den Familien beginnend dargestellt wird. *ανατοῦν* auch in mittelbarer Bedeutung: Tod geben (26, 59).

Ἐπανίστασθαι wie Zeuge (12, 41), oder *aggredi*, feindselig angreifen. V. 22: Διὰ τὸ ὄνομά μου = ἕνεκεν ἐμοῦ V. 18, 5, 11: weil ihr mir angehört. Ὁ δὲ ὑπομείνας beginnt den zweiten Gedanken, der V. 23 fortgesetzt wird. Derselbe Satz kehrt 24, 13 wieder. Ὑπομένειν nicht blos dulden, sondern ausdauern. Εἰς τέλος gewiss nicht blos: bis zum Aeussersten (Paulus) oder = ἕως θανάτου Apok. 2, 10 vgl. Joh. 13, 1 (Kühnoel), sondern entweder: bis zur Entscheidung, oder: zum Ende des Unglücks — 24, 6. Σωθήσεται nicht blos: gerettet werden, sondern: glücklich. „Wen Kraft und Muth aufrecht erhält, der tritt in die glückliche Zeit ein."

V. 23. „Verfolgt — flieht." Vgl. 23, 34. Das äusserliche Sich-erhalten (ὑπομένειν das innerliche) wird bezeichnet. Nach ἄλλην (Andd. ἑτέραν) ist oft noch ein paralleler Satz gelesen worden: κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην, der von Griesbach anerkannt, aber von Scholz, Lachmann, Fritzsche, de Wette mit Recht verworfen worden ist. „Nicht durch die Städte Israel's hindurchkommen, bis dass des Menschensohn erscheinen wird." Τελεῖν πόλεις = διερχομένους τελεῖν. Ἕως ἂν ἔλθῃ = πρὸ τοῦ ἐλθεῖν. — Hier zuerst ist das Kommen Christi erwähnt. Kap. 24 ausführlicher. Diese Reden wiederholen die jüdischen Bilder von dem Erscheinen des Messias, sie anwendend auf ein Wiederkommen. Sie können 1. nicht im eigentlichen Sinne genommen werden, auch nicht als Accommodation, denn sie würden eine zu rohsinnliche Vorstellung aussprechen; 2. aber auch nicht blos auf die Zerstörung Jerusalem's bezogen werden, denn dazu wären die Bilder zu bedeutend. 3. Sie sind bestimmt alle Allegorieen. Luk. 17, 24 — blitzartig: plötzlich und entscheidend; überall Spuren des geistigen Sinnes. Auch Johannes so. Sie bedeuten die Entscheidung und den Sieg der Sache Christi.

V. 24 f. Neuer Ermunterungsgrund: sie leiden wie er. Οὐκ ἔστι — ist Sprüchwort. Daher Jesu in verschiedenen Bedeutungen beigelegt. Luk. 6, 40 wird es von der geistigen Abhängigkeit der Jünger vom Meister gesagt. Joh. 13, 16: bescheiden wie er. Hier wie Joh. 15, 20: dasselbe Geschick für sie bestimmt und wünschenswerth. „Kein Diener höher" u. s. w. V. 25: Ἀρκετόν (6, 34): ist genug, oder: möge genug sein. Γένηται ὡς: sein Geschick theile. Καὶ ὁ δοῦλος näml. γενέσθω, für τῷ δούλῳ ἵνα γένηται. „Hausherrn — Menschen im Hause". Diese Bezeichnungen Jesu und der Seinen (οἰκιακοί nur noch V. 36) kommen blos in den Parabeln vor. Luk. 13, 25. Ἐπικαλεῖν vielleicht nicht eigentlich: ihn so benennen, sondern: von Satan nennen, ihn als den Verbündeten Satans darstellen, auf 9, 34 deutend, wo eine Verbindung mit Satan ja nur Beschuldigung war. Daher ist auch dem Sinne nach ἐπεκάλεσαν (seit Griesbach) besser als ἐκάλεσαν; und sehr passend wäre τῷ οἰκοδεσπότῃ — τοῖς οἰκιακοῖς. Τινί τι ἐπικαλεῖν könnte sogar nur bedeuten: davon Beschuldigung nehmen. Βεελζεβούλ (so schreibt stets die griechische Kirche, die lateinische und der Syrer nach dem A. T. Βεελζεβούβ) = ἄρχων τῶν δαιμονίων a. O. Die Grundlage dieses Satansnamens (Einige halten ihn für einen ganz neuen selbstständigen Namen) ist gewiss 2 Kön. 1, 2. 3. 16 die philistäische Gottheit, welche schadende Insekten senden (Andere, wie Gesenius im Lex. u. d. W., dem ἀπόμυιος gemäss, vertreiben) könne und daher angebetet wurde. Ob das Βεελζ. nun zum Satansnamen wurde, blos weil ein schadendes Wesen (ein böses Princip) damit bezeichnet wurde, oder mit Anklang an ein anderes Wort (זבול Unreinheit): wissen wir nicht, und es kommt nichts darauf an. Aber es scheint einer der verächtlichen Satansnamen gewesen zu sein. Unten wieder 12, 24. Mark. 3, 22. Luk. 11, 15. Nicht wird er bei späteren Juden gefunden.

V. 26 f. Neuer Grund: Muth, Furchtlosigkeit werde gefordert für ihren Beruf unter den Menschen zu wirken. Die ganze Stelle V. 20—33 findet sich in anderem Zusammenhange bei Luk. 12, 2—9.

V. 26 ist sehr verschieden bezogen — sprüchwörtliche Formel ohne Zweifel. Aber hier nicht als Trost (so gewöhnlich: ihre Unschuld — die Sache am Tag), sondern als Gebot (so auch de Wette). „Fürchtet sie nicht.“ *Αὐτούς* näml. V. 17 *τοὺς ἀνθρώπους*. „Nichts verborgen — offen, geheim — bekannt.“ *Ἀποκαλυφθήσεται — γνωσθήσεται* also: nicht — soll. Den Worten *κεκαλυμμένον* und *κρυπτόν* gemäss die Verba. Die ersten Worte haben mehr allgemeine Bedeutung, die letzten stehen mehr in Beziehung auf die Apostel (durch sie).

Die Bedeutung von V. 26 wird durch V. 27 ganz klar, wo die Aufforderung bestimmt hervortritt. *Ἐν τῇ σκοτίᾳ — εἰς τὸ οὖς* ist nicht festzuhalten: nicht als ob insgeheim geredet. Dann würde ja doch nicht das offene Predigen daneben stehen. *Σκοτία — φῶς* so Zeph. 3, 5. Das *εἰς ὦτα λαλεῖν* anders AG. 11, 22 (2 Mos. 11, 2): laut. Ebensowenig aber ist es (Paulus) Hindeutung auf nächtliche Gespräche und das Einflüstern (לָחַשׁ) in der Synagoge. Es sind Gespräche im engern Kreise. *Ἐπὶ δωμάτων* nicht von (wiewohl so oft Volksreden gehalten wurden, vgl. Joseph. *de bell. jud.* 2. 21, 5), sondern auf den Dächern — eine Formel für Oeffentlichkeit (2 Sam. 16, 22); sie steht dem *ταμιεῖον* 6, 6 entgegen.

V. 28. Hauptgrund für ihre Ermunterung: die Unmacht alles menschlichen Hasses. Aehnlich Jes. 51, 12: nicht fürchten die schnell vergehenden Menschen. Doch hier: Gott entgegen, und Gegensatz von Leib und Geist. Weish. 16, 13—15 ist mit unserer Stelle am Verwandtesten: *Ἄνθρωπος — ἐξελθὸν πνεῦμα — τὴν σὴν χεῖρα* u. s. w. *Ἀπο-*

κτεννόντων (Lachmann) oder ἀποκτενόντων (Griesbach) statt ἀποκτεινόντων. „Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können — aber fürchtet den, welcher Leib und Seele verderben kann in der Gehenna.“ Diess ist schwierig gefunden worden nach der gewöhnlichen Erklärung von Gehenna von Strafen des künftigen Lebens. So könnte es scheinen, als wäre eine Vernichtung der Seele als möglich dargestellt und als fiele auch der Leib der Gehenna zu. Man müsste die Worte überhaupt im freieren Sinne auffassen oder ἐν τῇ γεέννῃ blos auf ψυχήν beziehen und ἀπολέσαι in dem Sinne von unglücklich machen auffassen. Aber (s. z. 5, 29) Gehenna bedeutet gewiss nicht die zukünftigen, die Höllen-Strafen, sondern die Ausschliessung aus der Gemeinschaft, dem Reiche Gottes, entg. οὐρανοί. Leib und Seele bedeutet den ganzen Menschen, oder bestimmter: euch äusserlich und innerlich unglücklich machen kann, indem er euch ausscheidet aus dem Himmelreiche. Das zweite φοβεῖσθαι ist = *vereri*.

V. 29—31 (vgl. 6, 25 ff.) wird allgemeines Gottvertrauen empfohlen. „Selbst das Geringste geschieht nicht ohne Gott (V. 29). Alles ist dem Wissen und der Macht Gottes unterworfen (V. 30). Sie sollen sich in ihrer menschlichen Würde und Bedeutung fühlen (V. 31). Uebrigens liegt ausdrücklich in dem Bilde (πεσεῖται — ἠριθμημέναι εἰσί), dass hierauf kein Anspruch auf stetes Wohlergehen gegründet sein solle; nur der Gedanke des gegenwärtigen und mächtigen Gottes soll belebt werden. Ferner ist die Darstellung nicht gerade hyperbolisch; denn der Begriff der göttlichen Vorsehung gestattet keine Ausnahme.

V. 29. Ἀσσάριον (*assarius*) bezeichnet die geringste Münze, so wie στρουθία und τρίχες die geringsten Geschöpfe. Alles hat sprüchwörtliche Form. Πεσεῖται — kann fallen. Zu ἄνευ τοῦ πατρός ist oft unrichtig τῆς βουλῆς gelesen worden.

Ἄνευ θεοῦ ist auch klassische Formel, Jes. 36, 10: Wissen, Wollen Gottes. Ἐπὶ τὴν γῆν — oft auch ἐπὶ γῆς (vom Vogel auch πίπτειν ἐπὶ τῆς γῆς LXX Amos 3 — bei πίπτειν gewöhnlicher Ausdruck vom Tode der Th Auch εἰς τὴν παγίδα wird bei den Griechen (Chryso mus) gelesen. Griesbach und Paulus meinen nach ser Verschiedenheit, ursprünglich habe nur πεσεῖται gestan dieses für sich gewöhnlich vom Sterben, Vergehen ges 1 Kor. 10, 8. Apok. 17, 10.

V. 30: Alles gekannt — besorgt. Aehnliche Spr wörter sind 1 Sam. 14, 45. 2 Sam. 14, 11. 1 Kön. 1, AG. 27, 34.

V. 31. Μὴ οὖν φοβηθῆτε ist allgemeine Wiederhol Διαφέρετε 6, 26. Πολλῶν ist immer vorzugsweise gele Geringer beglaubigt ist πολλῷ. „Gewiss werdet ihr euch bedeutender fühlen als diese geringen Geschöpfe.“ — In scheinbarer Form ist also ein Gedanke von grosser, sittli Bedeutung ausgesprochen.

V. 32 f. Letzter Ermunterungsgrund. In ihrer T zu ihm bestehe ihre grösste Würde. „Anerkenntniss von nen vor Gott, als denen, die zu ihm gehörten.“

Ὁμολογεῖν ἔν τινι (Luk. 12, 8) ist eine ungewöhnli syrische Construction. Wenn es nicht bedeuten soll ihn kennen, kann es sein: in seiner Angelegenh Sache Bekenntniss thun. Ὁμολογεῖν: offen, frei, furchtlos bekennen (7, 23). Ἀρνεῖσθαι (ἀπαρνεῖσθαι 26, 2 Tim. 2, 13. Ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων überhaupt den Menschen (wie V. 17). Es ist übrigens wohl gerade ein himmlischer Akt gemeint, sondern die Gemeins mit ihm in der Gemeinschaft Gottes bekennen — d. i. von dem die Rede was Gottes Sache fördert.

V. 34—39: Bedrängnisse seien bei seiner S durch ihr ganzes Bestehen hin; sie seien unzertrennlich

derselben. Dasselbe sagt Christus bei anderer Gelegenheit Luk. 12, 49—53 vgl. 14, 26 f.

V. 34. *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον* 5, 17; auch hier wohl einer falschen Meinung entgegengesetzt. Mit dem messianischen Glauben war eine solche Erwartung ja nothwendig verbunden. *Βάλλειν* mit Einem male oder übermächtig hereinbringen. „Nicht Frieden, sondern das Schwert" Kampf (Luk. *διαμερισμός*). Es ist nicht von Christi Endzwecke die Rede, sondern von den nothwendigen Bedingungen denselben zu erreichen. Und man kann die Worte immerhin als Klage verstehen. Vgl. Luk. 2, 33. — Zu V. 35 f. vgl. V. 21. Wörtlich dasselbe Mich. 7, 6 f. „Den Mann von seinem Vater zu trennen (*διχάζειν τινὰ κατά τινος*: trennen, dass er Feind wird), die Tochter von der Mutter, die Verlobte von der Schwiegerin." V. 36 steht *οἰκιακοί* wie V. 25.

V. 37 könnte auch ganz im allgemeinen Sinne gelten — nur eben freier aufzufassen: die Sache über Alles zu achten. Der Ausdruck ist stärker als das Vater und Mutter verlassen 8, 22. Aehnliches wird von den Priestern gefordert 5 Mos. 33, 9 f.: Vater und Mutter nicht kennen. Aber in unserer Stelle ist ja überdiess nur von den Anverwandten die Rede, sofern sie von der göttlichen Sache abgefallen oder abwendeten. „Mehr als mich liebt." Luk. „nicht hasst." *Ἄξιος* wie V. 13. Luk. *δύναται μαθητής μου εἶναι*. Ebenso Sohn und Tochter.

V. 38 f. Die Liebe zum Leben soll nicht grösser sein als die zu ihm, sie sei überhaupt verderblich. Mit V. 38 ist gleich 16, 24—26, wozu Mark. 8, 34 f. Luk. 14, 26 f. Joh. 12, 25 parallel sind.

„Sein Kreuz nicht aufnimmt und mir nachfolgt." Das Wort Kreuz bedeutet nicht Leiden überhaupt, sondern Kreuztragen bezieht sich auf das eigene Geschick Jesu. *Λαμ-*

βάνειν, αἴρειν: *furcam ferre* (Joh. 19, 17) — der gewöhnli
Zwang der Verurtheilten. Hier steht es aber wohl mit
Bedeutung des Freiwilligen. Auch das σταυροῦσθαι
paulinischen Sprache (Röm. 6, 6. Gal. 2, 20. 5, 24)
nicht überhaupt die Bedeutung von Sterben, sondern
Christus sterben, und zwar bei Paulus dieses in bes
derem Sinne. In unserer Stelle braucht man nicht eine We
sagung zu finden, sondern nur das Bild schmachvoll
Todes. Nachfolgen steht hier bedeutender als 9, 9 u.
Also: „nicht gern sich mit mir zur Richtstätte führen läss
— V. 39 ist gegen die unbedingte Liebe zum Leben üb
haupt. Die Formeln sind sententiös. Εὑρίσκειν ψυχήν: l
ben gewinnen, nämlich wenn man es ängstlich sucht.
sagen die Alexandriner ἔρημα ψυχῆς Jer. 38, 2. 39, 1
Demgemäss ἀπολέσαι ψυχήν: Leben opfern. Gleichen Sin
ist φιλεῖν und μισεῖν und zum Ersten θέλειν σώζειν, die
Kap. 16. a. O. u. den Parallelstellen, Luk. 17, 33. Joh. 1
25. In den Nachsätzen hat ψυχή eine andere höhere Bed
tung, wahres Leben, ob nun das innerliche oder
himmlische. Die Stellen der Klassiker, auch von Pa
lus als gleichen Sinnes genommen, wie *fugit mortem quisq
contemserit* (Curtius *de reb. gest. Alex. M.* 4, 14),
hören nicht hierher; diese drücken blos aus: die Feigen t
der Tod am ersten.

V. 40—42 kommt Christus von den Bedrängnissen zul
auf Freunde, welche sie doch auch finden würden. Al
die Welt werde doch nicht ganz unempfindlich gegen sie se

„Wer euch bei sich aufnimmt, nimmt mich auf; v
mich — den welcher mich gesendet.“ Der Satz steht a
Joh. 13, 20. Das Ganze in einer anderen Beziehung Ma
9, 37. Die freundliche Aufnahme also ein Gottesdienst. I
Formel: so gut wie Jesum aufnehmen, wechselt im folg
den Verse ab mit μισθὸν αὐτοῦ λήψεται. — V. 41 ist

allgemeiner Satz zu nehmen: überall bedeutet „den Gesandten aufnehmen“ soviel als den Sendenden. *Προφῆται — δίκαιοι*: Lehrer — Fromme. *Εἰς ὄνομα προφήτου* — nicht derselbe *προφήτης* ist gemeint: darum weil er Prophet ist, heisst (Paulus, Kühnoel, de Wette), sondern: im Namen eines, nämlich anerkannten, Propheten. *Μισθὸς προφήτου* = Lohn, wie er sich für einen Propheten gebührt, nämlich für einen aufgenommenen (nicht: für einen aufnehmenden). — V. 42 erweitert das Gesagte: dasselbe finde Statt bei der Aufnahme seiner entferntesten Schüler. Vgl. Mark. 9, 41. *Οἱ μικροί* wie 25, 45 *ἐλάχιστοι* steht: Schwache, Anfänger. Der Ausdruck ist aus der jüdischen Schule genommen, wo die קְטַנִּים im Gegensatze zum רַב (Grossen, Meister) standen. *Τούτων*: solcher, oder: wie sie ihn umgeben. „Kleinen, äusserlichen Dienst.“ *Εἰς ὄνομα μαθητοῦ* ist wie V. 41 zu nehmen; also: mit Rücksicht darauf, dass er von einem Jünger gesendet worden ist. *Μαθητής* ist mehr als *μικρός*. Also: wenn er auch nicht einmal auf mich Rücksicht nähme. Für die Vulg. *αὐτοῦ* lesen Paulus und Lachmann richtiger *αὐτοῦ* wie V. 41; also *μαθητοῦ*. „Nicht um den Lohn kommen, welcher für einen aufgenommenen Jünger gehört.“

Kap. 11, 2—24 parallel mit Luk. 7, 18—35. V. 1 bildet den gewöhnlichen Uebergang von Reden zur Erzählung bei Matthäus; vgl. 7, 28. *Διατάσσειν* = *παραγγέλλειν* 10, 5. *Ἐκεῖθεν* unbestimmt von wo. *Διδάσκειν καὶ κηρύσσειν* 9, 35. *Αὐτῶν* nicht der *μαθητῶν*, sondern wie 9, 35 der Galiläer.

V. 2. Von der Gefangenschaft des Johannes war schon 4, 12 gesprochen. Ihre Gründe werden 14, 3—5 nachgebracht. Wahrscheinlich, dass diese Scene in Peräa anzunehmen ist, wo der Täufer gefangen war, also auf einer hier nicht beschriebenen Reise Jesu nach Jerusalem. — *Ἔργα τοῦ Χριστοῦ* — hier zuerst der Name *ὁ Χριστός* und schlechthin von Jesu; aber hier war ja auch eigentlich von seiner

Messianität und den Beweisen die Rede. Fritzsche: m sianische Thaten; dann müsste αὐτοῦ dabeistehen. Ἔργα si bei den drei Evangelisten Werke besonderer, göttlicher A wie ἔργα im A. T. von Gott schlechthin (Ps. 107, 24. Hel 3, 9), allerdings vorzugsweise Wunder. Δύο hat au Lukas; allein beglaubigter ist (Lachmann, Fritzsch διά. Πέμπειν διά ist ganz hebraisirend (1 Kön. 2, 25). Ei bei πέμψας wie ἀποστείλας ἀνεῖλε 2, 16. Ὁ ἐρχόμενος m sianischer Name aus Ps. 118, 26 vgl. 21, 9 u. Joh. 6, 1 Προσδοκῶμεν ist fragender Indicativ oder Conjunctiv.

Diese Sendung des Täufers hat an sich nichts Auffalle des. Sie braucht nicht einmal zweifelnd genommen zu we den, sondern nur auffordernd, Etwas in messianische Sinne zu thun. Diess die Auffassung der Meisten. Die Ki chenväter meinen, er habe seiner Jünger wegen gefrag Aber die folgenden Reden Jesu zeigen, dass der Täufer ih in gewöhnlicher messianischer Vorstellung befangen schie Diese Sendung hat auch keine Schwierigkeit im Vergleich z den Zeugnissen des Täufers von Jesu: 3, 16 und mehr no Joh. 1, 29 u. fgg.; auf der jüdischen Grundlage konnte au die höhere Ueberzeugung schwanken.

V. 4—6: Bejahung der Frage, aber auch zugleich B stimmung des Sinnes, in welchem er Messias sein wolle.

Ἀκούετε nämlich im Rufe (9, 26); es ist also nicht v der Lehre Jesu zu verstehen. Die folgenden Sätze si nach Jes. 29, 18 f. 35, 5 f. 61, 1 f.; die letzte Stelle i auch Luk. 4, 18 angewendet. Jene Stellen gelten als me sianisch, daher der Sinn der Antwort: in ihm werde ja A les erfüllt. Also wird in den Wundern hier die Beweiskr nach der Erfüllung von Weissagungen gefunden, wie ob 8, 14. „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige gehei Taube hören, Todte stehen auf.“ Νεκροὶ ἐγείρονται ist versetzt worden, wie 9, 23; aber hier ist es gewiss ursprün

lich. *Πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* hat offenbar die Hauptbedeutung; es ist V. 6 daran angeknüpft. Auch dieses nach der prophetischen Stelle Jes. 29, wo *ἀγαλλιάσονται πτωχοὶ διὰ κύριον*. Christus stellt dieses „für die Frommen gekommen zu sein" als seine messianische Bestimmung dar. *Πτωχοὶ* wie 5, 3 nicht äusserlich Dürftige, sondern Fromme. *Εὐαγγελίζεσθαι* nicht überhaupt: Unterricht empfangen, sondern: die Kunde vom Messias erhalten. Also: Für demüthig Fromme bin ich als Messias erschienen.

V. 6. Glücklich ist, wer kein Aergerniss an mir nimmt," an der Anspruchslosigkeit meiner Erscheinung also, sondern sich an jene Werke hält. Dieses *σκανδαλίζεσθαι ἐν αὐτῷ* steht auch, jedoch in Bezug auf seine Leiden, 13, 21. 26, 32. Der Täufer ist übrigens mit diesem Sich-ärgernden gewiss nicht gemeint.

Die folgende Rede, zum Volke gesprochen bis V. 19, soll theils das Betragen des Täufers, seine Zweifel, erklären, theils ihn vor dem Volke bestätigen in seiner prophetischen Würde. Sinn: „Johannes sei der grösste Prophet, als solcher aber immer noch unfähig das göttliche Reich in seiner geistigen und sittlichen Bedeutung zu begreifen." — *Ἤρξατο* wie V. 20; es ist gleich dem *ἀνοίξας τὸ στόμα* vor längeren Reden.

Zuerst enthält V. 7 f. den Vorwurf des Leichtsinns, mit welchem die Juden den Täufer aufgesucht und doch jetzt (denn dieses muss geschehen sein) herabwürdigend über ihn urtheilten. Derselbe Vorwurf schliesst V. 16—19 mehr von der Seite, dass sie auf Johannes nicht gehört hätten. Ebenso Joh. 5, 35 —: überhaupt auf Niemand merken. Dann spricht V. 9 f. und wieder V. 13—15 von den Vorzügen des Täufers, dazwischen V. 11 f. von seiner geistigen Befangenheit. Dieses wird also unter die Belobungen nur eingeschoben.

V. 7 f. ist in rednerischem Pathos gesprochen, und doch

ganz ursprünglich — ein Beispiel von der Lehrart Jesu, wi öfter in den Evangelien, vornehmlich bei Lukas. Die erst Frage muss dem Folgenden gemäss erst mit θεάσασθαι ge schlossen werden (im Folg. mit ἰδεῖν), nicht schon mit εἰς τὴν ἔρημον (Fritzsche). „Was wolltet ihr sehen? Weder die Natur der Wüste, noch einen Menschen, gewöhnliche Glanzerscheinung, sondern einen Propheten. Diesen also erkanntet ihr in Johannes und nun wieder nicht.“ — „Rohr vom Winde bewegt“ verstehen die Meisten wie Chrysostomus vom schwankenden Menschen (Ezech. 29, 6. 1 Kön. 14, 15. Ephes. 4, 14); allein es ist mit Grotius, Fritzsche und de Wette ganz eigentlich aufzufassen: doch nicht die Wüste habt ihr sehen wollen, sondern Etwas in ihr. Das Ufer des Jordan ist schilfreich (1 Makk. 9, 45). Ἄνθρωπον — ἠμφιεσμένον: Mann in Kleiderpracht. Μαλακός wie *mollis*: fein, üppig. Βασιλέων hat der textus receptus, Matthäi und Scholz βασιλείων. Aber τὰ βασίλεια bedeutet dasselbe mit οἶκοι βασιλέων (Luk. 7, 25).

V. 9. Προφήτην — nicht wahr einen Solchen. Καὶ περισσότερον προφήτου näml. εἴδετε, nicht ἐξήλθετε ἰδεῖν.

V. 10 ist die Stelle Mal. 3, 1 wie in der Parallele bei Lukas und wie auch Mark. 1, 2 auf Johannes angewendet. Gewöhnlicher oder vom Täufer selbst (oben 3, 3) wurde die Jes. 40, 3 gebraucht. Allerdings wird dort von einem Vorläufer der messianischen Zeit und zwar von Elias als solchem geredet. Die Form der Stelle weicht von dem Original und der alexandrinischen Uebersetzung ab — im προσώπου σου (dort μου) und im ὁδόν σου (dort blos ὁδόν). Dort ist Gott selbst der Erscheinende (wie Jes. a. O.), hier ist es der Messias und er wird angeredet. — Das πρὸ προσώπου σου ist = ἔμπροσθέν σου im zweiten Satze: ehe du erscheinen sollst.

V. 11. Ἐγήγερται 24, 11. Joh. 7, 52 = ἀνέστη. Γεν-

νητοὶ γυναικῶν ist althebräische Formel: Hiob 14, 1. 15, 14 (Sir. 10, 18 γεννήματα γυναικῶν); hier ist der Gegensatz βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Olshausen: es liege darin Gottgeborner. Wenigstens steht es vom höheren Menschenleben, — vereine. Μείζων nicht blos grösserer Prophet (so Lukas, doch nur im text. rec.), vielmehr überhaupt bedeutender: bei Gott oder in seiner Wirksamkeit. Μικρότερος muss nothwendig auf ἐν βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν bezogen werden, wie μείζων zu ἐν γεννητοῖς γυναικῶν gehört. „Wer im Himmelreiche noch so wenig bedeutet.“ Der Comparativ ist nicht in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen — geringer als wer — sondern: der ganz Geringe. Aber μείζων αὐτοῦ ist mit Bedeutung gesagt: ist mehr als der, welcher über Alles im gewöhnlichen Leben ist. Die alte Kirche (Chrysostomus, Juvencus, auch Fritzsche) setzt ein Komma nach μικρότερος und verbindet also ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν mit μείζων. Ganz unpassend wird dann jenes auf Jesum bezogen: „ich, geringer als Johannes“ (dieses konnte er auch unter den γεννητοῖς γυναικῶν nicht sein wollen), und ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν = *condenda civitate Dei* genommen. Wenigstens müsste man die Worte, so construirt, fassen: der Geringere, anscheinend, bedeutet mehr um des Himmelreichs willen, durch die Gemeinschaft mit ihm.

V. 12 hat auch Luk. 16, 16 — aber in etwas anderer Wortstellung und Auffassung. Vgl. Schneckenburger *Beitrr. zur Einl. in's N. T.* 48 ff. und Alex. Schweizer in *Ullm. u. Umbr. Theol. Studien u. Kritiken* 1836. 1, 90 ff.: „Ob — V. 12 ein Lob oder ein Tadel enthalten sei?“ Ἀπὸ δὲ τῶν u. s. w.: „Von der Zeit Johannis des Täufers (ἡμέραι: Epoche, Wirksamkeit) bis jetzt ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται.“ Von drei Worterklärungen bleibt derselbe Sinn: 1. drängt sich herzu, herein (griech. Väter, LXX 2 Mos. 19, 24 βιάζεσθαι εἰσελθεῖν): also mehr als ἐγγίζειν bis-

her; 2. (passiv) wird mit Drang, Anstrengung behandelt = gepredigt (Fritzsche); 3. wird mit Gewalt erstrebt (2 Makk. 14, 41 θύραν βιάζεσθαι). Die Vulgate, Luther u. And. übersetzen es: *vim patitur* — vom Satan oder (Schneckenburger) von den jüdischen Oberen oder (Schweizer) von den Stürmischen, Zeloten. Nach dieser Uebersetzung erhält der Satz etwas nicht in den Zusammenhang Gehöriges. *Βιασταί* ist in keiner anderen Bedeutung als *βιάζεσθαι* zu nehmen, sodass blos ein Wortspiel in der Stelle läge; also, nach der sicher richtigen Erklärung des *βιάζεσθαι*, ist es nicht Uebelthäter, etwa Zöllner und Sünder. Auch im *ἁρπάζουσιν* darf nur derselbe Begriff wie im *βιάζεται* liegen; also ist es nicht zerstören (Schweizer; Meyer: entreissen es den Menschen). Wie im ersten Satze, so würde auch in diesem der Tadel etwas ganz Unpassendes sein. Aber ganz angemessen war es, nachdem gesagt: jetzt sei der Geringste über Johannes — hinzuzufügen: dazu gehöre jetzt nicht viel mehr, der Geist des göttlichen Reichs herrsche schon überall. Indem sie den Täufer ehren sollen, müssten sie theils ihr Glück empfinden, über ihn hinausgekommen zu sein, theils dem Johannes nicht die Schuld geben dass er zurückgeblieben. Also: Stürmische, solche welche es sich verschaffen wollen, Fleiss und Eifer (Chrysostomus u. AG. 17, 11 *πᾶσα προθυμία*) daran wenden, reissen es an sich (*ἁρπάζειν* [Phil. 2, 6] ist das verstärkte *κληρονομεῖν*). So fasst die Stelle unter Anderen auch de Wette. Aehnlich kann das *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* bei Lukas genommen werden: dringt gewaltsam ein.

V. 13 f. giebt die Ursache an, warum Johannes nicht mehr der Höchste sei: er sei der letzte Prophet, nach ihm die messianische Zeit.

Ἕως Ἰωάννου wahrscheinlich nicht blos: bis auf seine

Zeit, sondern: bis auf ihn; er nämlich der letzte von allen Propheten.

V. 14. *Εἰ θέλετε δέξασθαι* ist auf keinen bestimmten Gegenstand zu beziehen, etwa *τοὺς προφήτας*, sondern es ist eine Lehrformel — vielleicht bei dunkleren, wie gewagten, Gedanken. *Me si audis.* „Der Elia der da kommen soll.“ Mal. 3, 23 ff. vgl. Sir. 48, 10. Luk. 1, 17. Auch Malachi verstand es wohl nur von einem Manne in dessen Geist, aber die Juden verstanden es eigentlich: 16, 13. 17, 10 ff. 27, 46 f. Joh. 1, 21. Von Christus und den Seinen wurde es auf den Täufer gedeutet.

V. 15. *Ὁ ἔχων — ἀκουέτω* 13, 9. 43 u. oft in der Apokalypse = *ἀκ. συνιέτω* 15, 16. Aber *ἀκούειν* hat in der Formel die Bedeutung von *συνιέναι* — Mark. 4, 33. „Wer verstehen kann, der verstehe. Gewöhnlich wird es bei bildlichen Reden gebraucht, also als Steigerung des *εἰ θέλετε δέξασθαι*, der Beschreibung des Johannes als Elia entgegengesetzt.

V. 16—19 tadelt Jesus den Leichtsinn unter den Juden (von einer anderen Seite als V. 7 f.), das Nichthören auf ihre grossen Erscheinungen, hier zugleich, von Johannes erweiternd, auch auf das jüdische Betragen gegen ihn selbst bezogen.

Es findet sich grosse Verschiedenheit in V. 16, weil er dunkel gefunden wurde. *Γενεὰν ταύτην* 12, 39. 41: diese Menschen oder auch das Leben in dieser Zeit. *Τίνι ὁμοιώσω* s. z. 7, 24. *Παιδαρίοις* ist text. rec., noch Joh. 6, 9; die neuere Kritik liest richtig *παιδίοις*. Jenes wurde bei den Alexandrinern mehr von Sklaven gebraucht. *Ἐν ἀγοραῖς καθημένοις*: auf den Strassen sich aufhaltend nämlich spielend. *Ἀγοραί* oft = *πλατεῖαι*. So *παίζειν ἐν πλατείαις* sprüchwörtlich von Kindern Zach. 8, 5. Aber nicht die Juden werden, wie man gewöhnlich annimmt, mit diesen spielenden

Kindern verglichen — an sich passt der Vergleich — ohne Ernst, nur nach Laune urtheilend — doch die Rede V. 17 passt nicht dafür; sondern Jesus und Johannes der Täufer (Kühnoel, Fritzsche): ihre Sache werde wie eine unernstliche, kindische, welche sich nur für ernstlich ausgebe, behandelt von den Juden. Das ὅμοία ἐστι ist wie oft in den Parabeln (s. z. Kap. 13) uneigentlich gebraucht: es geht bei ihnen zu, man lebt bei ihnen. Τοῖς ἑταίροις αὐτῶν hat der text. rec., Luk. ἀλλήλοις. Aber bald wird ἑταίροις ohne αὐτῶν (Lachmann) gelesen, bald (viele Codd.) ἑτέροις. Wenn ἑταίροις gelesen wird, so müssen Gespielen verstanden werden. Das Bild erhält dann einen neuen Zug: sie selbst unter einander machen nicht Ernst aus dem was sie treiben. Liest man ἑτέροις, so sind die Vorübergehenden zu verstehen.

„Wir haben euch gespielt, aber ihr habt nicht getanzt.“ Αὐλεῖν hier anders als 9, 23 — von munteren Tönen. „Klage vor euch gesungen — kein Zeichen von Trauer gegeben.“ Statt κόπτεσθαι hat Lukas κλαίειν. Also: Was der Täufer ernst, was Jesus freundlich den Juden dargeboten hätten, das habe sie nicht berührt.

V. 18 f. ist wie Verbesserung des Vorigen: nur höhnend, tadelnd hätten sie die beiden beachtet.

Ἦλθε wie gewöhnlich: trat auf. Nicht essen, trinken (3, 4. 9, 14) = νηστεύειν oder karges Mahl in der Wüste. Λέγουσι mild statt λέγετε. Δαιμόνιον ἔχειν hier vom Trübsinn. Vgl. 1 Sam. 16, 23; ähnlich Joh. 8, 48 u. 10, 20. — „Ich meiner Bestimmung nach, der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, trete auf in gewöhnlich-menschlicher Sitte (ἐσθίειν καὶ πίνειν), und man sagt: er ist ein Schwelger (φάγος Luk. 7, 34) und Trunkenbold, Freund der Zöllner und sündhaften Menschen“ (9, 9 f.). Das Letzte war wohl nur gewöhnliche Judenrede; überhaupt aber soll mit diesen Reden nur der Weltmensch bezeichnet werden.

Καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς ist als sprüchwörtliche Formel zu nehmen; denn es ist vieldeutig und die vergangene Zeit, *ἐδικαιώθη*, ist hier eigentlich nicht passend. Der Sinn ist zweifelsohne der: das Wahre, Rechte wird blos von den Fähigen erkannt, gutgeheissen. Also: den Juden fehle der Sinn, Erscheinungen wie diese zu beurtheilen. Diess ganz johanneisch: 10, 26. u. a. *Δικαιοῦσθαι* = *vindicari*, Recht behalten (12, 37). Luther: getadelt werden, welches unpassend ist neben *τέκνα σοφίας*; es müsste denn Ironie sein. *Ἡ σοφία* ist Weisheit, die im Menschen hervortritt, das Edle oder Gotteswürdige. Aber gewiss heisst nicht Christus selbst *ἡ σοφία*, wie es Viele (Nösselt *Exercitt. ad sacrr. scriptt. interpret.* 139), Olshausen, Meyer, genommen haben nach Luk. 11, 49. *Ἀπό* — von Seiten ihrer Kinder, dem Sinne nach s. v. a. *ὑπό*, *παρά*. Vgl. 16, 21 (*παθεῖν ἀπό*) Mark. 8, 31. AG. 10, 21. Vielleicht absichtlich dieses: von ihnen her — durch ihr ganzes Betragen, oder, weil die Weisheit einer eigentlichen Rechtfertigung durch Menschen gar nicht bedürfe. Bretschneider: ist frei von der Schuld ihrer Kinder. Kinder der Weisheit, *υἱοὶ σοφίας* (Sir. 4, 11; *υἱοὶ φωτός* Luk. 16, 8. Joh. 12, 36): solche welche ihr angehören, Sinn für sie haben. Statt *τέκνων* lesen Einige, auch Hieronymus, *ἔργων*, wahrscheinlich nach 7, 16. Um so bedeutender wäre dieses den Juden entgegengesetzt, als diese sich gerade dieses besondere Verhältniss zur Weisheit beilegten.

An diese Rede knüpft Matthäus zwei Sprüche: zuvörderst V. 20—24: Klage über den Unglauben im Volke; dann V. 25—30: Freude und Dank über den Glauben der Seinen. Das letzt Vorhergegangene bezog sich ja auch auf Beides. — Beide Stellen, doch die zweite nur bis V. 27, hat auch Lukas nach der Erzählung von den 70 Jüngern Kap. 10; die erste bei der Aussendung

10, 13—15 und die zweite bei der Rückkehr derselben 21 f. Freie Anordnung in der Tradition.

V. 20. *Τότε*, wie oft bei Matthäus, weniger Zeitpartikel, als: hiermit habe es im Zusammenhange gestanden. „Die verhasstesten Menschen der alten Zeit hätten geringere Schuld als die um ihn her.“ *Ὀνειδίζειν* nur: heftig tadeln (Mark. 16, 14). *Αἱ πλεῖσται δυνάμεις* — bei den Drei ist immer Galiläa die eigentliche Wirkungsstäte Christi. *Δυνάμεις* wie gewöhnlich Aeusserungen göttlicher Macht, vornehmlich Wunder, doch, wie *ἔργα*, diese nicht allein. *Μετανοεῖν* wie 3, 1 u. 4, 17: sich zur neuen Sache bereiten.

V. 21. *Χοραζίν* ist verschieden geschrieben, auch *χώρα Ζίν* — wahrscheinlich Choraschim 2 Chr. 27, 4: Wald, Hain. Nirgends sonst ausser unserer Stelle und in der Parallele bei Lukas findet sich dieser Name, auch nicht bei Josephus. Nach Eusebius und Hieronymus war es ein kleiner Ort zwischen Kapernaum und Bethsaida, vielleicht war es auch (Paulus) mehr Name der Gegend; diese ist, wie oben zu 4, 13 schon erwähnt wurde, reich und anmuthig. *Βηθσαϊδάν* hat der text. rec. Viele (auch Lachmann) schreiben *Βηθσαϊδά*. Jenes ist wahrscheinlich die provinzielle Form und nur von Matthäus und Markus gebraucht. Lukas und Johannes haben bestimmter und richtiger *Βηθσαϊδά*: צַיְדָא (hebr. צַיִד) = Fischfang, Fischerort (Joh. 1, 45). *Πάλαι ἄν* — gleich im Anfang. *Ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ*: schmerzlich büssend und klagend. „Im härenen Gewand — in Asche sitzend (Lukas fügt bei *καθήμενοι*) oder sich damit bestreuend.“ Jes. 58, 5. 1 Kön. 21, 27. Ps. 118, 7 f. Jon. 3, 6—8.

V. 22, wiederholt V. 24, schon 10, 15. Es ist verstärkter Ausdruck für schwere, grössere Schuld der Juden vor Gott. *Πλήν* wie 18, 7 vor erregten Aussprüchen: Aber nun auch, *enimvero*. — V. 23 wie oben. Aber weder ist die Schilderung der Pracht von Kapernaum zu buchstäb-

lich zu nehmen, noch die Verkündigung als Prophezeiung: wenn es sich gleich so bewährt hat; vielmehr ist Uebermuth und geistige Verlassenheit gemeint. Die griechischen Väter und auch Paulus und de Wette beziehen die Worte auf den Vorzug Kapernaum's Jesu Stadt zu sein und auf den Verlust dieses Vorzuges. Bei'm ersten Satz ist die Lesart sehr verschieden. Wahrscheinlich änderte man den Text gern, weil man ihn zu hoch fand für Kapernaum. Besonders oft stellte man ihn in Frage um: *μὴ ἕως (τοῦ) οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ;* Vulgate: *numquid ad caelum exaltaberis?* So auch Lachmann. Dann aber wäre es zu verstehen: du wirst es wohl nicht können. „Bis zum Himmel gebaut — tief hinabgestossen in das Schattenreich.“ Himmel und Schattenreich der äusserste Gegensatz. Die Formel *καταβιβάζεσθαι εἰς Ἅιδου* schon Jes. 14, 12. 57, 9. Ez. 31, 16. *Ἔμειναν* (*μένειν* Joh. 21, 22): es stünde noch, wäre bussfertig (= *μετενόησαν* vorher). — V. 24. *Γῇ*: Einwohnerschaft.

V. 25—30 enthält die zweite angereihte Rede. Das *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* V. 5 wird ausgeführt. Aehnlich die Seligpreisungen 5, 3—9. Vgl. 1 Kor. 1, 26. Bescheiden-Fromme seien für seine Sache geeignet, mit ihr von ihm beglückt.

Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ = *Τότε* (V. 20): In solchem Zusammenhange, Sinne. *Ἀποκρίνεσθαι* wird besonders oft von Matthäus in hebraisirender Art (ענה) gebraucht, wo keine Frage vorhergeht. Diese ist dann nicht (Fritzsche) als übergangen zu denken. Vgl. 12, 38. 22, 1. 26, 63. 28, 5. Jenes Wort steht so immer nur vor bedeutenden Sprüchen, vornehmlich sententiösen: hob an. *Ἐξομολογεῖσθαί τινι* hebraisirend (הוֹדוֹת: oft in der alex. Version d. A. T.) = danksagen. Röm. 14. 11. 15, 9. „Vater, Herr des Himmels und der Erde“ Gen. 24, 37. Der Vatername bedeutet den Willen, der Name Herr das Vermögen, und zwar hier nicht

sowohl wohlzuthun, als auswählend zu segnen: zusammen also den göttlichen Weltplan, an welchem Paulus die göttliche Weisheit zu bewundern pflegt. *Ἀποκρύπτειν* und *ἀποκαλύπτειν* stehen hier in mittelbarer Bedeutung: unbekannt sein lassen — bekannt werden lassen. Es war zwar das Evangelium an Alle gekommen, aber der nächste Kreis waren immer diese. Jesus dankt Gott dafür, weil er es in Gottes Auftrag verkündigt hatte. Er dankt jetzt, weil es sich als heilsam bewährt hatte: denn in diesem nächsten Kreise, unter den Kindesseelen, fanden sich die Würdigen, Empfänglichen. Ganz entspricht Joh. 9, 39. *Ταῦτα*: seine ganze Sache. Es ist nicht im Sinne zu beschränken auf V. 27 ff. (Kühnoel). *Σοφοί* und *συνετοί*, wie 9, 12 f. *ἰσχύοντες* und *δίκαιοι*: sich dünkende oder dafür geltende = *οἱ δοκοῦντες εἶναι*. 1 Kor. 3, 18. *Νήπιοι* wie *παιδία* 18, 3 = *πτωχοὶ τῇ καρδίᾳ* 5, 3: Einfache vor Gott, bescheiden Fromme; mehr als AG. 4, 13 *ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται*.

Die Worte V. 26 sind versichernd, dass dieses nicht zufällig geschehen sei. „Ja, so hast du es beschlossen.“ *Εὐδοκία*: Beschluss, Plan. Eph. 1, 5. 11. Kol. 1, 19.

V. 27—30 wird die Glückseligkeit dieser ausgeführt; sie haben Gotteserkenntniss (V. 27) und innerlichen Frieden (V. 28 ff.). Gewöhnlich ist die Stelle als unzusammenhängend und aphoristisch aufgefasst worden.

V. 27. *Παραδίδοσθαι* ist weder von einer übergebenen, äusserlichen Macht zu verstehen (dann wäre der Satz ganz isolirten Sinnes), noch ist es blos *doceri* (Kühnoel) wie *ῥήματα διδόναι* Joh. 17, 7, sondern wie 28, 18 u. Joh. 3, 35. 17, 2 f.: übergeben nämlich die neue Ordnung der Dinge, das geistige Reich; entweder es zu stiften, zu halten, oder Glückseligkeit in ihm zu gewähren. „Daher nur durch mich Gotteserkenntniss.“ Der Satz „Niemand erkennt den Sohn als der Vater“ macht nur die Einleitung zum folgenden als

m Hauptsatze: Wie wir innig mit einander verbun-
en sind. Die Sätze wurden in der alten Kirche (doch
enäus *adv. haer.* 4, 14 schreibt diese Umkehrung den
äretikern zu) oft umgekehrt; dann liegt die Bedeutung in
m ersten und der zweite ist nur Nebensatz. Dasselbe Joh.
, 6 durch ἔρχεσθαι πρὸς τὸν πατέρα und zwar mehr als
che des Lebens denn des blosen Erkennens. Ἐπιγινώσκειν
eht allerdings stärker als das einfache γινώσκειν. Blos dem
rkennen im Sohne wird absichtlich beigesetzt: ᾧ ἐὰν βού-
ται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (de Wette will dass man es auch
m ersten Satze hinzudenke). Denn die Offenbarung hat
Evangelium und bei den Aposteln nur das Göttliche zum
egenstande; auch sollte ja jener Satz nur das innige Verhält-
iss zwischen Vater und Sohn ausdrücken. Βούληται bezeich-
et nicht Willkühr, sondern Güte.

V. 28—30 hat Matthäus allein. Also die Glückseligkeit
ei ihm auch durch innerlichen Frieden.

Die κοπιῶντες und πεφορτισμένοι sind = νήπιοι V. 25,
ur mit Beziehung auf das Gemüth. Verwandt πενθοῦντες
, 4 und ἐσκυλμένοι κ. ἐρριμμένοι 9, 36. Vgl. Joh. 6, 35 u.
, 37. Die Matten sind die im Gemüth Unbefriedigten, die
elasteten die welchen unerquickliche Gebote aufgelegt wa-
n. Δεῦτε πρός με = Sir. 24, 19: Προέλθετε πρός με. Joh.
. 0.: ἔρχεσθαι πρός αὐτόν. Ἀναπαύειν (2 Kor. 7, 13): zur
uhe oder Erquickung bringen. — Ζυγός und φορτίον (V. 30),
ie δεσμός und Aehnliches, Gesetze im guten Sinne: Jer. 5,
f. Sir. 6, 24. 51, 26 (vom Gesetz der Weisheit). Im
. T. wird es sonst vom lastenden, willkührlichen oder
uch nicht nothwendigen Gesetz gesagt: 23, 4. AG. 15, 4.
Apok. 2, 24. Diese Bedeutung kann auch hier insofern Statt
finden, als Christus von dem spricht was an die Stelle jener
Lasten bei ihm treten solle. „Was ich euch auflege."

Im ἀναπαύσω V. 28 lag Beides zugleich, das Negative

und Positive; V. 29 f. wird Beides getrennt: nicht besch
lich, freundlich — ganz befriedigend. *Μάθετε ἀπ' ἐμοῦ γίνεσθε ἐμοῦ μαθηταί* — aber nicht im Sinne zu beschräni nehmt Milde von mir an, oder: lernt dass ich sei. *Πρᾶο ταπεινός* (*τῇ καρδίᾳ* gehört nur zu *ταπεινός*): mild — bes den, d. h. hier, freundlich. Weil ich dieses bin (der nur des Folgenden wegen gesetzt), werdet ihr finden u. s *Εὑρήσετε ἀνάπαυσιν τ. ψυχαῖς ὑμῶν* wie Jer. 6, 16 (*ἁγιασμὸν τ. ψ. ὑ.*). *Χρηστός* — *ἐλαφρόν*: mild — leicht. G so 1 Joh. 5, 3: *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν* — unnatürliche Anstrengungen fordernd, vielmehr ganz der tur gemäss.

Kap. 12. V. 1—16 ist von Matthäus in spätere Zeit setzt als von Markus 2, 23—3, 6 und von Lukas 6, 1— beide haben diese Erzählungen vor der Apostelwahl. ganze 12. Kap. steht in bestimmtem Zusammenhange mit Schlusse von Kap. 11. „Jesus frei vom jüdischen Vorur — wohlthuend überall — daher gehasst und verläumdet den Juden."

V. 1. *Πορεύεσθαι* blos s. v. a. *περιπατεῖν*. Also hierin nicht gerade etwas Ungesetzliches. Der Sabbats durfte höchstens 2000 Ellen betragen — Luk. 24, 13. 1, 12. *Σπόριμα*: bebaute Aecker; nur noch in den Pa len. *Σάββασι* für *σαββάτοις*, beides wohl vom Singular שַׁבָּת Der Plural findet sich auch bei Josephus. „Hungerten — gannen Aehren zu rupfen und zu essen." Jenes auf fre Aeckern war im Allgemeinen erlaubt 5 Mos. 23, 25.

V. 2. *Οὐκ ἔξεστι*: gesetzlich verboten. Die mosais Sabbatsverordnungen (2 Mos. 20, 8—11. 23, 12. 31, 13— 3 Mos. 23, 3. 5 Mos. 5, 12 f.), welche überhaupt We Arbeit (מְלָאכָה) verboten, wurden bekanntlich von jüdischen Meistern für äusserlichen Dienst immer mehr v

schärft und erweitert. Hier wird Speisenverschaffen, — bereiten als ungesetzlich angesehen.

Die Antworten Jesu sind bei den drei Evangelisten verschieden, die bald mehr bald weniger geben. Matthäus giebt sie am weitläufigsten, Lukas am kürzesten. Vielleicht flossen in der Tradition verschiedene Reden Jesu zusammen über denselben für Religion und Sittlichkeit des Volkes so wichtigen Gegenstand; zu solchen Aussprüchen konnten Jesum die Umstände wohl oft veranlassen. Bei Matthäus sind drei: — V. 3—6: die Schrift selbst mache Ausnahmen bei der Sabbatsstrenge; V. 7: das Aeusserliche des Gesetzes stehe seinem sittlichen Inhalte nach; V. 8: er habe durch seinen Beruf Macht über die gesetzlichen Einrichtungen. — Angemessen wird vom Allgemeinsten zum Persönlichsten fortgeschritten. Das Erste und Letzte haben alle drei Evangelisten; ausserdem nur Markus noch den Gedanken: das Gesetz sei da den Menschen zu fördern, nicht ihm wehe zu thun.

V. 4 nach 1 Sam. 21, 1—6. Das Beispiel sollte nicht blos Gesetz- (besonders Tempelgesetz-) Ueberschreitung überhaupt einführen, sondern Bruch des Sabbats: indem an diesem sich David Nahrung verschaffte. Denn die Brode wurden erst am Sabbat zur Priesterspeise und als solche soll sie ja David hier erhalten haben. So Tertullian *c. Marc.* 4, 12 und Paulus. Die neuere Kritik gebraucht diesen Fall zum Beweise, dass zu David's Zeit noch nicht die volle Gesetzgebung, nämlich das Ritualgesetz des Pentateuch bestanden habe. Uebrigens liegt hier keine besondere Bedeutung in der Person David's entweder als eines besonders Geweihten oder eines Ahn des Messias. „Leset ihr nicht — wie u. s. w. — welche ihm und den Seinen zu essen nicht freistand, sondern nur den Priestern?“ Nach *ἐπείνασε* fügt der text. rec. *αὐτ'ς* bei, welches die neuere Kritik mit Ausnahme Fritzsche's auslässt; es sollte wohl zu *ἐποίησε* gehören, nicht zu *ἐπείνασε*:

er that es und mit ihm seine Gefährten. *Εἰ μή* hier s. v. a. *ἀλλά*. *Ἄρτοι προθέσεως* neben *προσφορᾶς* die gewöhnliche alexandrinische Uebersetzung des מַעֲרֶכֶת (anderwärts פָּנִים): vor Gott hingelegt — 2 Mos. 25, 23—28 u. 3 Mos. 24, 5—9. Zwölf waren es als Darbringung der zwölf Stämme, dargebracht von Sabbat zu Sabbat vor dem inneren Vorhang im Heiligthum.

V. 5 f. Fortwährend Verletzung des Sabbats innerhalb des Tempels, indem die Priester dort ihr Werk treiben. Also vorher: Personen, hier: Oerter machen Ausnahme.

Ἐν τῷ νόμῳ nicht blos, dass das Gesetz verstatte, sondern nach 4 Mos. 28, 9 and. sollen am Sabbat sogar bestimmte Opfer (eben als Sabbatsopfer) bereitet und dargebracht werden. Im Folgenden hat *ἐν τῷ ἱερῷ* die Hauptbedeutung; denn darauf bezieht sich V. 6. „Im Tempel gilt das Sabbatsgesetz fortwährend nicht.“ *Τὸ ἱερόν* ist ohne Zweifel Tempel, nicht (Paulus) *ἱερὸν πρᾶγμα*. *Ἀναίτιοι* wieder V. 7: ohne Gesetzverletzung. Aehnlich Joh. 7, 22—24: Beschneidung am Sabbat verstattet. — Die Schreibart V. 6 ist in bedeutender Weise zweifelhaft. Der text. rec. und viele Handschriften geben *μείζων*. „Hier ist Einer, mehr, höher als der Tempel.“ Aber die wichtigern Zeugen sind für *μεῖζον*. „Mehr als der Tempel.“ Ebenso *πλεῖον* V. 41 f. Dieses ist von der neueren Kritik durchaus vorgezogen. Doch das *μείζων* ist auch innerlich weniger angemessen; es würde denselben Gedanken geben mit V. 8 und ein anderer stände in V. 7 dazwischen, oder man müsste einen erzwungenen und gekünstelten Sinn annehmen: meine Gegenwart bedeutet mehr als ein umgebender Tempel. Das *μεῖζον* aber lässt wohl verschiedene Erklärung zu, doch immer würdigen Sinnes: und an der richtigen ist kaum zu zweifeln. Die Worte sind nicht auf die freie Natur zu beziehen, als Gottes Tempel, sondern (so auch gewöhnlich) auf das was

Jesus und die Jünger thaten, auf die Beschäftigung mit göttlichen Dingen. „Was hier getrieben wird, bedeutet mehr als Tempel und Tempeldienst.“ In keinem Falle ist der Sinn mit Paulus und Kühnoel auf die Sorge für das Bedürfniss des Lebens zu beschränken.

V. 7 wieder wie 9, 13 aus Hos. 6, 6. *Εἰ ἐγνώκειτε τί ἐστιν* — Sinn: Wüsstet ihr das Wesentliche vom Unwesentlichen, Aeusserlichen zu unterscheiden. Nach dem Gebrauche, welcher oben von der prophetischen Stelle gemacht wurde, legen diejenigen zu wenig hinein, welche sie nur gegen den lieblosen Tadel der Juden gegen die Jünger gebraucht glauben; auch würde ἔλεος doch nicht das rechte Gegentheil von der jüdischen Rede bezeichnen. *Γινώσκειν: intelligere.* AG. 8, 30. *Τοὺς ἀναιτίους*: diejenigen welche nicht dem Gesetze, nämlich im Wesentlichen, entgegenhandeln.

V. 8. *Γάρ* in fortschreitender Bedeutung oder sich auf den zu Grunde liegenden allgemeinen Gedanken beziehend: „Diese sind nicht zu tadeln.“ „Es ist ja des Menschensohn Herr des Sabbats.“ Gewiss ist *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* auch hier wie immer der Messias, nicht (Grotius, Paulus, Kühnoel; vgl. Mark. 2, 27: Menschenleben geht über die positive Gesetzgebung) Mensch überhaupt. Schon die Form *ὁ υἱός* (mit dem Artikel) ist dagegen; ferner wäre *κύριος* zu viel; auch handelte es sich ja nicht um eine bedeutende menschliche Angelegenheit, darum, dass der Mensch mehr gelten müsse als der Sabbat.

Zweite Sabbatserzählung, wie gesagt, noch parallel bei Markus und Lukas. Vgl. Schultheß in *Henke's Museum für Religionswiss.* 3, 1. Danz *de curatione Christi sabbatica*, in Meuschen's *Nov. Test. ex Talm. expl.* 593 ss.

V. 9. *Μεταβάς* — vielleicht geschieht auch nach Matthäus, und Lukas sagt es ausdrücklich, die Heilung an einem anderen

Sabbat. Die hier erwähnte Synagoge war nach Paulus' Zusammenstellung mit Joh. 6, 1 zu Tiberias. Ἦν ist oft ausgelassen oder es steht ἐκεῖ dabei. Verdorrte Hand, ξηρά (Mark. ἐξηραμμένη), ein althebräischer (1 Kön. 13, 4. Zach. 11, 17; ξηροί Joh. 5, 3), aber auch altgriechischer ärztlicher Ausdruck. Vertrocknet, starr, leb-kraftlos, aus welchen Ursachen auch. Die Bedeutung entzündet (Paulus) findet in ξηρός nur Statt, wenn es von Augen gebraucht wird. Es ist bei Matthäus unbestimmt geblieben, ob diese Frage im Zusammenhange stand mit früheren Sabbatsverletzungen oder nur überhaupt als streitige Frage aufgeworfen wurde, welche es bei den späteren Juden wenigstens war. Im Allgemeinen galt: *vitae periculum pellit sabbatum.* Ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτόν nicht blos: um irgend Etwas gegen ihn zu finden, sondern: um ihn entweder als Gesetzesfeind oder als Menschenfeind zu erkennen.

V. 11 f. Entschieden bejahende Antwort — aber auf ihre eigene Handlungsweise hindeutend; nämlich aus Eigennutz breche ein Jeder von ihnen das Sabbatsgesetz. Nicht blos darin liegt der Sinn der Antwort, dass der Mensch mehr werth sei als das Thier, sondern dass das Thier Einem angehöre, dem Menschen aber um sein selbst willen zu helfen sei. — Lukas hat diese Rede nicht hier, sondern in einer ähnlichen Erzählung 14, 5. — Das ἕν bei πρόβατον hat hier vielleicht keine besondere Bedeutung. — Βόθυνος 15, 14: Grube oder Cisterne. Κρατεῖν καὶ ἐγείρειν sind absichtlich verbunden. Im κρατεῖν nämlich liegt die Bedeutung von Anstrengung; ἐγείρειν uneigentlich: völlig herausziehen. „Also ist es erlaubt" u. s. w. Καλῶς ποιεῖν (5, 44 f.) = ἀγαθοποιεῖν. Aber vielleicht mit der Bedeutung des edlen Sinnes.

Nun V. 13 die handelnde Antwort. Das χεῖρα ἔκτεινον soll die schon erfolgte Heilung anzeigen. Es steht der Imperativ wie 9, 7 ὕπαγε und anderwärts βλέπε. Heraus-

strecken konnte ja nur, wer Leben und Kraft zurückerhalten hatte. Das Folgende, καὶ ἀποκατεστάθη u. s. w., ist nicht tautologisch, sondern das ἀποκατ. ist: war hergestellt; es giebt den Grund des ἐκτείνειν an (Paulus, Fritzsche). Ἀποκαθίστασθαι so Mark. 8, 25 neben ἀναβλέπειν.

V. 14: Ἐξελθόντες ob nach κατ' αὐτοῦ oder (Lachmann) zu Anfang (ἐξελθ. δὲ οἱ Φαρ.): sie gingen von ihm weg — widerlegt, beschämt. „Wie sie ihn verdürben," nicht: dass —. Ἀπολέσωσι ist das allgemeine Wort. Zu Grunde richten: ebenso gut durch Andere als durch sie selbst. Bestimmter dieses Rathschlagen 26, 4.

Gewiss wollte die evangelische Tradition einen übernatürlichen Act Christi darstellen. Bloses Wohlthun lag nicht im Sinne dieser Erzählung von Christus. Ob die Juden nun die Heilung nur für eine natürliche gehalten oder auch die mit höherer Kraft geschehene für eine Sabbatsverletzung geachtet haben, wollen wir nicht bestimmen. Auch das καλῶς ποιεῖν V. 12 ist unbestimmt: Christus konnte nach dem Evangelisten auch hier das Wunderbare verbergen wollen.

V. 15. Γνούς (vgl. V. 25) in den Evangelien immer vom höheren Wissen und Erkennen Jesu gebraucht. Ἀνεχώρησεν nach Mark. 3, 7: an den See hin, wahrscheinlich auf das andere östliche Ufer. Αὐτοὺς πάντας wohl nicht: von ihnen allen Einige, wie 14, 14 τοὺς ἀῤῥώστους αὐτῶν, sondern diese ὄχλοι werden alle als hülfsbedürftig dargestellt. Ebenso 19, 2 αὐτούς; zweideutig Luk. 5, 17. — Ἐπιτιμᾶν V. 16 = ἐμβριμᾶσθαι 9, 30. Φανερὸν ποιήσωσιν (Mark. 3, 12) ihn als Messias oder sein Hiersein.

V. 17 ff. wieder wie 4, 14 u. 8, 17 eine prophetische Stelle bei einem Ruhepunkte der Erzählung: Jes. 42, 1—4, frei, nicht nach der alex. Uebers. und am Schlusse auch vom Original abweichend. Das Stille in der Handlungsweise Christi sei ein Beweis seiner Bescheidenheit und Liebe.

Die messianische Deutung der Rede von Jes. 40 an war nicht durchgängig. Mehr fassen sie die späteren Juden, im Sinne des Originals, vom jüdischen Volk als Ideal auf: so auch die Septuaginta, welche Ἰσραήλ und Ἰακώβ dabei setzen. Aber der Evangelist spricht durch dieses Citat zugleich den bedeutenden Gedanken aus, dass alles Thun und Wirken Jesu sein geistiges Werk zum Endzwecke gehabt habe.

V. 18. Παῖς hier entschieden = Diener. Αἱρετίζειν für αἱρεῖσθαι ist ein Wort späteren Gebrauchs. Εὐδοκεῖν (hier mit εἰς — 2 Petr. 1, 17; oben 3, 17 mit ἐν) nicht blos lieben, gutheissen, sondern Bestimmung geben. Diese Bestimmung sammt der Ausrüstung für dieselbe ist in den folgenden zwei Sätzen ausgedrückt: „Meinen Geist auf ihn legen, und er wird Recht für die Völker verkündigen." Κρίσις = τὸ δίκαιον (diess ist ganz die hebräische Wortbedeutung) und zwar von einer gewissen guten Sache, der Sache Gottes, gesagt. Es kehrt V. 20 wieder. Ἀναγγελεῖ — das Original: schaffen und zwar eigentliche Gerechtigkeit. Ἔθνη hier wie V. 21 nicht blos Heiden, sondern alle Welt.

Nun: bescheiden V. 19, liebend V. 20.

„Nicht streiten, Getös machen." Κραυγάζειν: lärmen, hier um sich geltend zu machen. Ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνήν — seine Stimme auf den Strassen erheben (Paulus: die Stimme aus dem Hause wird niemand auf der Strasse hören), entweder auch: nicht streiten (die Strassen sind ja im Orient der Platz der Gerichte), oder überhaupt: nicht öffentlich, laut sein. „Das (nur) geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen (κατεάσσειν = καταγνύναι), den (noch) dampfenden (Alex. καπνιζόμενον) Docht (λίνον = ἐλλύχνιον) wird er nicht auslöschen." Gewiss ist der Sinn: den Gebeugten wird er nicht Vorwürfe, Rüge, sondern Hülfe geben. Aehnliche Bezeichnungen vom Sündengefühl Jes. 61, 1 u. Ps. 51, 8. Grotius und Paulus fanden in den Participien Bezeichnung von etwas

Gutem: Empfänglichkeit für das Gute — gegen die hebräische Bildersprache. „Bis dass er das Gute vollständig bewirkt, ausgeführt habe.“ Das ἕως bezeichnet den Endzweck von Allem bei ihm. Ἐκβάλλειν verstärkter für ἐξάγειν (Joh. 10, 4). Κρίσις wie V. 18 die gute, Gottes Sache. Νῖκος ist ein zweifelhaftes Wort; es ist entweder spätere Form für νίκη (1 Kor. 15, 54 f. 57) oder das griechisch gemachte נֶצַח. Oft wechselt bei den Alexandrinern εἰς νῖκος mit εἰς τέλος: Hiob 36, 7. Amos 8, 7. Also, mit gleichem Sinne: zum Siege gebracht, oder völlig ausgeführt. Das Original hat לֶאֱמֶת, die alex. Uebers. εἰς ἀλήθειαν — gleichbedeutend: vollkommen.

V. 21 wird nur der letzte Satz des Originals noch gegeben. Für ἐν τῷ liest die neuere Kritik τῷ. Der Evangelist giebt ὄνομα mit den Alexandrinern für תּוֹרָה; vielleicht ist dort (Paulus) ὀνόματι aus νόμῳ entstanden. „Hoffen auf ihn“ — sein Beruf und seine Wirksamkeit wird anerkannt.

Im Folgenden bis V. 45: Dämonenheilung und bedeutende Rede Jesu in Beziehung auf den jüdischen Unglauben. Im Allgemeinen entspricht Mark. 3, 20—30 u. Luk. 11, 14—26; aber dieser verlegt das Stück in bedeutend spätere Zeit. Matthäus giebt es am Ausführlichsten.

V. 22. Δαιμονιζόμενος, τυφλὸς καὶ κωφός s. z. 9, 32. De Wette nimmt nach Strauss Eine Begebenheit dort und hier an; doch dafür liegt wenigstens kein Beweis vor. Aber wie dort wird das zwiefache Uebel hier eben vom Dämon hergeleitet; zweifelhaft bleibt es nur, ob von ihm als wirkliches Leibesübel bewirkt oder durch geistige Einwirkung, sodass Trübsinn oder Trotz das Eigentliche dabei gewesen. Lukas hat blos κωφός. Θεραπεύειν steht hier ungewöhnlich von Heilung des Dämonischen. — V. 23. Ἐξίστασθαι bei Matth. hier allein; oft bei Mark. u. Luk. David's Sohn

9, 27. Jesus wurde für den Messias gehalten entweder als Wunderthäter oder als Herr der Dämonen.

Die Rede V. 24 oben 9, 34 vgl. 10, 25. *Ἐνθυμήσεις* in V. 25 wie 9, 4 stille Gedanken, hier heimlich besprochene.

Zuerst nun bis V. 27 ist die Rede **unbequemend**, aber so, dass Jesus zeigt sie seien zwiefach mit sich im Widerspruch: indem sie, Dämonen durch **Satan** vertrieben wähnend, diesen sein eigenes Reich zerstören lassen, dann indem sie an Dämonenheilung unter sich glauben. Dieses, das Darthun des Widerspruchs, die eine Art der Accommodation Jesu; die andere ist die, die falsche Lehre sogleich auf etwas Höheres überzutragen.

Ἐρημοῦται = *οὐ σταθήσεται.* „Wird zerstört, zerfällt, wenn es gegen sich selbst getheilt ist.“ *Μερίζεσθαι κατά τινος* ist prägnant gesagt: getheilt, sodass die Theile **gegen** sich wirken. „So auch jede Stadt, Haus.“ V. 26 hat *εἰ* die hypothetische Bedeutung: wenn es wahr ist, dass **Satan** den **Satan** — nicht: Ein Satan den anderen (**Paulus, de Wette**; jener aber es als Appellativum ansehend: die Rabbinen sagten wirklich שָׂטִים), denn die altjüdische Dämonologie kennt nur Einen Satan. Mark. hat dasselbe, Luk. *ἑαυτόν.* Also: Satan sich selbst als Satan. *Ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη* giebt die Folge aus dem Vorigen. Demnach nicht blos: im Austreiben wirkt er gegen sich — sondern: er müsste dann mit sich selbst zerfallen sein. „Und wie kann dann“ eben nach V. 25.

V. 27. *Οἱ υἱοὶ ὑμῶν* — wohl nicht jüdische Männer überhaupt, sondern Söhne der **Pharisäer** d. i. **Jünger** derselben, **Exorcisten** AG. 19, 13 f. **Joseph.** *de bell. jud.* 8. 2, 5 and. (im Besitze Salomonischer Geheimnisse). Damit erklärt Jesus keineswegs seine Dämonenbannungen für gleichartig mit denen der Pharisäer: er würde **diese** dann nach V. 28 für **göttlich** erklärt haben: sondern er erinnert jene nur an ihr Urtheil über einander. *Ἐν τίνι*: **durch wen**

sen Kraft — wohl nicht blos im negativen Sinn aufzufassen: warum denkt ihr nicht auch bei ihnen an satanische Hülfe? Vielmehr: diese doch schreibt ihr göttlichen Kräften zu. *Διὰ τοῦτο*: weil ihr bei ihnen daran glaubt.

V. 28—30. „Die Vertreibung der Dämonen durch Gottes Kraft beweist, dass Satan keine Macht mehr habe, also das göttliche Reich gekommen sei.“ Dieses braucht nicht blos Anbequemung zu sein; es kann darin der Sinn liegen, dass ein höherer Geist über alle Leiden von Geist und Gemüth Herr geworden sei und hierin sich eine neue Zeit ankündige. Statt der Vulg. *ἐγὼ ἐν πνεύματι θεοῦ* liest die neuere Kritik *ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγώ*, denn die Worte *ἐν πν. θ.* haben den Ton. *Πνεῦμα θεοῦ* (Paulus: gute Gesinnung) = *δάκτυλος θεοῦ* bei Lukas. Anhauch Gottes = Gottes Kraft, den Menschen beistehend. *Ἄρα ἔφθασεν* = *δῆλον ὅτι ἔφθ.*: so müsst ihr einsehen, so ist klar. *Ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς* (1 Thess. 2, 16 *ἡ ὀργή*): entschieden, völlig gekommen sei zu euch.

Dafür der Beweis V. 29. Denn Satan muss besiegt sein. Es wird also vorausgesetzt, dass dieses die Bedingung sei, unter welcher das göttliche Reich eintreten könne. „Mag auch Jemand in das Haus eines Mächtigen oder Gewaltigen gehen und rauben seinen Hausrath oder Waffenrüstung (beides kann *σκεύη* bedeuten), wenn er nicht jenen vorher gebunden hat? Dann erst kann er“ *διαρπάσει*. *Σκεύη τοῦ ἰσχυροῦ* (nach jener verschiedenen Bedeutung von *σκεύη*) entweder die Dämonischen oder ihre Uebel. Uebrigens ist der Vers eine sprüchwörtliche Formel, wahrscheinlich nach Jes. 49, 24 f. (dem Gewaltigen wird die Rüstung abgenommen, wenn er besiegt worden).

V. 30 kann nicht mit dem Folgenden verbunden werden; denn diese ungläubigen Juden waren ja nicht blos gleichgültig, sondern feindselig gegen ihn. Vielmehr gehört er zum Vorigen und führt im Sprüchwort einen anderen Gedanken

ein: dass er nicht mit Satan verbunden sei, erhelle schon aus dem verschiedenen Sinn, Absicht, mit welcher beide handelten. „Wer nicht mit mir ist (also mit irgend Einem), der ist gegen mich: wer nicht mit mir sammelt, zerstreut.“ Wer nicht zu meinem Vortheile handelt, hat die Absicht mir zum Nachtheile zu leben. Der erste Satz bezieht sich mehr auf die Gesinnung, der zweite mehr auf das Wirken. Mark. 9, 40 u. Luk. 9, 50 auch sprüchwörtlich: Wer nicht gegen euch ist, ist für euch. Aber daselbst ist von solchen die Rede, welche die Sache der Jünger noch nicht kennten, aber in Gesinnung, Gemüth, oder den Personen, den Jüngern, nicht abgeneigt wären.

Die folgenden Reden bis V. 37 geben nun das Positive, Eigentliche; bisher waren sie mehr anbequemend. Der Grund, warum die Juden sein höheres Wirken nicht anerkennten, liege in ihrer Unfähigkeit für das Höhere, Göttliche: V. 31 f., und der Grund, warum sie nur Unwürdiges, Feindseliges zu sprechen vermöchten, in ihrer unwürdigen, feindseligen Natur: V. 33 ff.

V. 31 f. die berühmte Stelle von der unerlassbaren Sünde wider den heiligen Geist oder vielmehr von der Lästerung desselben. Bei Mark. 3, 28—30 finden sich die Worte in demselben Zusammenhange wie bei Matthäus; bei Luk. 12, 10 stehen sie anderswo, kürzer, wahrscheinlich in ganz anderem Sinne. Vgl. Grashof in *Ullm.* u. *Umbr. Theol. Stud. u. Krit.* 1833. 4, 935 ff. Gurlitt ebendas. 1834. 3, 599 ff. Tholuck ebend. 1836. 2, 401 ff. *(Verm. Schriftt.* 2, 48 ff.). Ph. Schaf *die Sünde wider den heil. Geist.* Halle 1841. — Geist, heiliger Geist, Gotteskraft, wirksam, sichtbar in ihm, ist nicht blos die Kraft in Wundern (V. 28), sondern überhaupt die in seiner Person, das Göttliche in ihm. Man kann die Idee dieser Stelle immerhin weiter auffassen, auch ausser der Person Jesu: das Gött-

, Höhere überall wie es sich im Menschen erweist: lieses nicht anerkennt, ihm widersteht u. s. w., so- lamit Eph. 4, 30 (ähnlich auch 1 Joh. 5, 16) gleich- end ist. Vgl. de Wette *die Sünde wider den heil.* Berl. 1819. Ob die Pharisäer jene Lästerung ge- ist überflüssig zu fragen. Der Sache nach gewiss; cklich sagt es Mark. 3, 30.

ιὰ τοῦτο nicht gerade: aus diesem Grunde, sondern: er Beziehung. „Jede Sünde und Lästerung wird (kann; urum wie 25. 29) erlassen werden den Menschen.“ *ημία*: Schmähung mit Wort, lästernd, begangen. Es er den weitern Begriff, nicht blos Gotteslästerung, a *λόγον εἰπεῖν κατά τινος*. „Aber die Lästerung der ien Kraft kann nicht vergeben werden“ — das Nicht- en oder Verkennen des Göttlichen wo es wirkt. *Οὐκ τεται*, entweder weil es auf die innerlichste Unwürdig- Unfähigkeit zurückweist, oder weil sich der Mensch h das Mittel der Ueberzeugung, folglich auch der Sün- gebung, abschneidet, weil er dann unverbesserlich ist. ch Hebr. 10, 29 *πνεῦμα ἐνυβρίζειν*, vgl. 6, 4 ff. (*ἀδύ-* . Also Vergebungslosigkeit ist ganz eigentlich zu neh- nicht: *difficilius omnibus hoc peccatum condona- i* (Grotius, Fritzsche), auch nicht: Christus habe *commoto* gesprochen. Aber darum ist unsere Stelle klassisch für die *peccata irremissibilia*.

. 32 wird das Allgemeine (V. 31) auf seine Person endet. Gegen diese als menschliche Person mögen sie en, das Aeusserliche blos erwägend, wenn ihnen das che nicht erschienen; nur nicht das höhere Princip n mögen sie lästern, denn dieses ist *ἅγιον πνεῦμα*, entg. *ὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Die Schwierigkeit in dieser Stelle daher, dass man *ἅγ. πνεῦμα* vom Geiste an sich, lem in der Person Christi verstand. Derselbe Ge-

danke Joh. 5, 41 f. Ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου wie immer: Jesus als Messias; Grotius und Fritzsche verstehen irgend einen Menschen. Λόγον εἰπεῖν κατά = βλασφημεῖν. Ἅγιον πνεῦμα = θεοῦ (V. 28 und so überall). Das οὐκ ἀφεθήσεται wird gesteigert: weder in dieser noch in jener Welt. Ἐν τούτῳ hat der text. rec., den Scholz in ἐν τῷ νῦν ändert, wie Tit. 2, 12. Diese und jene Welt oder Weltzeit ist hier wohl nicht blos die vormessianische und messianische: die Worte stehen mit zu vieler Bedeutung: sondern Leben und Tod. Aber man darf sie nicht zu dogmatisch streng fassen, als wenn Christus gewisse Sünden schlechthin für unerlässlich gehalten habe, sondern entweder nur mit Beziehung auf die jüdische Vorstellung, dass der Tod versöhne (Jes. 22, 14: οὐκ ἀφεθήσεται ὑμῖν — ἕως ἂν ἀποθάνητε), oder die Sünde wird nachwirken zur Strafe (2 Makk. 6, 26: οὔτε ζῶν οὔτε ἀποθανών wird er der Strafe entgehen), oder — was das wahrscheinlichste (vgl. V. 36) ist — die Formel bedeutet: weder bei Menschen noch bei Gott wird er Vergebung erhalten.

V. 33—37 hat Matthäus allein. Etwas davon hat Luk. 6, 43—45, diese Rede mit der oben 7, 16 verbindend. Das Hervorheben der Schuld, welche auch nur in lästernden, bösartigen Reden liege, mag veranlasst gewesen sein durch die Entschuldigung, die gedenkbare oder wirklich gemachte, dass dieses ja nur Worte seien. Im Judenthum war dergleichen sehr natürlich, da dieses ja wesentlich auf Handlung, Werk gerichtet war. „Unwürdig, bösartig spricht nur wer dieses wirklich in seinem Inneren ist.“ — Viele, auch Kühnoel, Fritzsche, de Wette (aber dagegen ist der Zusammenhang bis V. 37), haben es auf Christus bezogen: Er könne nicht zugleich gut und doch im Dienste Satan's sein; ποιήσατε haben sie in der Bed. *ponite, judicate* genommen.

Nach unserer Erklärung, auf die Juden bezogen, sind die Imperativen V. 33 nicht eigentlich zu nehmen, sondern in sententiöser Sprache gebraucht, die Sätze gleich machend und zugleich betonend, für *ποιοῦντες — ποιήσετε*: wenn ihr euch gute Gesinnung verschaffen werdet, werden auch die Früchte gut sein, und umgekehrt. Der Baum ist für das Innerliche des Menschen, seine Gesinnung, gesagt; die Frucht bedeutet die Aeusserung überhaupt. „Denn immer richtet sich die Frucht nach dem Baum."

V. 34 geht auf das Specielle über; also die Rede auch drücke aus, bezeichne das Innere, die Gesinnung. *Γεννήματα ἐχιδνῶν* 3, 7. „Wie könnt ihr Gutes sprechen, da ihr bös seid?" Zunächst ist wieder hier davon die Rede, dass sie nicht gut sein könnten, da sie bös redeten. Von diesem Gedanken geht Christus sogleich auf einen anderen, verwandten über. *Ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος* u. s. w. *Περίσσευμα* 2 Kor. 8, 14: was überflüssig vorhanden. „Was innerlich überflüssig da ist, überströmt, spricht der Mund aus," also das Herrschende, die Gesinnung, nicht blos überwältigende Gefühle.

V. 35 giebt entweder ganz dasselbe mit V. 34 oder ist zugleich auf Gedanken bezogen (neben der Gesinnung). Wie es innerlich da ist, so spricht man es aus. „Aus dem guten Schatze giebt der Gute nur Gutes." Nach *τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ* hat der text. rec. *τῆς καρδίας*, was von der neueren Kritik nach den wichtigsten Zeugen verworfen worden ist.

V. 36 f.: Auch vor Gott wird die Rede zugerechnet, ob sie würdig und gütig oder das Gegentheil. *Ῥῆμα ἀργόν* = *πονηρόν* im Vorigen. Die negative Bezeichnung, *inutile, iners*, ist bedeutend gesetzt statt des positiven Begriffs. *Ἄχρηστον* Sir. 16, 1; *ἀγροὶ κ. ἄκαρποι* 2 Petr. 1, 8. Also nicht gerade nur zweck-bedeutungslose Rede — wiewohl dieses hier auch ganz passend wäre, da ja von solchen Aeus-

serungen gesprochen wird, aus denen der Geist des Lebens erkannt werde — sondern verdorbene, schlechte. Die Steigerung des Verses besteht darin, dass auch vor Gott die Würdigkeit der Rede Bedeutung habe. Ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως 11, 22: vor göttlichem Gerichte. — Der erste Satz von V. 37 findet sich fast so Ps. 51, 4 (vgl. Röm. 3, 4): ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου, und er kann Citat sein; dann aber gewiss ein sehr freies: „es treffe auch so ein“: denn dort ist es von Gott gesagt (mit seiner Rede behalte er immer Recht). Aber er kann auch blos als Berufung auf ein Sprüchwort hier am Schlusse stehen. „Der Mensch wird ja beurtheilt aus seinen Reden.“ Das δικαοῦσθαι ist hier dem καταδικάζεσθαι entgegengesetzt und bezeichnet folglich blos: Recht behalten im guten Sinne.

Die folgende Erzählung V. 38—45 steht in der Hauptsache Mark. 8, 11—13 und Luk. 11, 29 ff. Bei dem Dritten steht sie vor dem über die Lästerung des heil. Geistes Gesagten. Das Wesentliche der Rede Jesu bei Matthäus kehrt wieder 16, 1—4, aber in anderem Sinn als hier.

V. 38. Ἀποκρίνεσθαι entweder wie 11, 25 oder so, dass sie mit Beziehung auf das eben Gesprochene geredet hätten. Nach V. 43 waren es, aber nicht im Innersten, Freundlich-Gesinnte. Also: sie wollten sich gern überzeugen; deswegen wünschen sie ein Machtzeichen. Vielleicht hat ihnen die geistige Uebermacht, wodurch die Wunderthaten Christi vornehmlich gelten wollten, nicht genügt. Aber sie verstehen unter diesem Zeichen eine grosse messianische Erscheinung, Darstellung. Kap. 16, 1 ff. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ und hier auch Mark. u. Luk.; vgl. 24, 30. Διδάσκαλε — bei Johannes Ῥαββί — wie κύριε der allgemeine Ehrenname geistig bedeutender Männer. „Wir wünschen von dir ein Zeichen zu sehen.“ Σημεῖον, hier zuerst, ist nach hebräischem und allgemein griechischem (σῆμα Homer) Sprachgebrauch eine

ausserordentliche, Aufmerksamkeit erregende Erscheinung, nicht gerade (doch in manchen Stellen wohl) mit der Bedeutung: erweisende, beweisende, am wenigsten aber ist es ein Zeichen von Christi innerlicher, göttlicher Eigenschaft, in Geist und Gemüth (Paulus).

V. 39. *Μοιχαλίς*, auch Kap. 16 u. Jak. 4, 4, ist nicht überhaupt nur beschimpfendes Wort, sondern bedeutet nach althebräischem Bilde: von Gott abgewendet, ihm untreu. Es sind eben die, welche das *πνεῦμα θεοῦ* nicht zu erkennen vermochten. So im A. T.: Jes. 57, 3. Ps. 73, 27 (Bruch des Verhältnisses zwischen Gott und Volk). Es sind folglich Ungläubige, Unempfindliche für das Göttliche: dieselben, welche im Vorigen Lästerer des heiligen Geistes heissen. „Aber es wird ihnen kein anderes Zeichen gegeben werden als das Zeichen des Propheten Jona."

Und dieses wird nun V. 40 ausgeführt. Diese Ausführung aber hat Matthäus allein und zwar in dieser Stelle, nicht Kap. 16. Markus erwähnt Jona gar nicht, sondern sagt nur: sie sollen kein Zeichen erhalten. Doch eine Erwähnung des Propheten Jona hatte die Tradition hier sicher von Jesu; dafür bürgen die drei anderen Stellen. Es versteht sich, dass hieraus kein Beweis zu nehmen ist für den historischen Inhalt jener Sage der Schrift von Jona. — Aber dieser 40. Vers mit seiner Anwendung von Jona's Geschichte auf Jesus hat etwas Auffallendes. Die Verkündigung von Begräbniss und Auferstehung würde zu speciell, buchstäblich, eigentlich: und sie hängt weder mit der Anwendung jener Geschichte im Folgenden zusammen, noch mit der Veranlassung, ein Zeichen für diese Gegenwärtigen zu sein. Vgl. Baumgarten in *Rudelbach's Zeitschr. f. d. Luther. Theologie* 1841. 2, 1 ff. Friedrichsen *Ueberblick d. merkwürdigst. Ansichten v. Buche Jonas.* Altona (1817) 1841. Die Rede Jesu vom Zeichen Jona hat gewiss nur bedeuten

sollen: eine doppelte Beschämung für die ungläubigen Juden — kein Erzwingen der Ueberzeugung durch Wunder Er (seine Sache) werde weggehen von den Juden und aufgenommen bei den Heiden: Beides war ja bei Jona geschehen. Der 40. Vers ist keine Interpolation, denn er ist immer gelesen worden. Die dunkele Rede Jesu erhielt nach dem Erfolge auch diese Deutung auf die Auferstehung, und sie wurde in der Tradition mit der anderen, richtigen aufgenommen. Johannes bemerkt solche hinzugekommene Deutungen 2, 21 and. Also: „Wie Jona im Leib des Seethiers war (κῆτος LXX Jon. 2, 1) drei Tage und drei Nächte hindurch." *Καρδία τ. γῆς* der *κοιλία τ. κήτους* entgegen. *Καρδία*, לֵב: Mitte, oft im A. T. Vom Innern der Erde ist es nicht gewöhnlich; hier ist es wahrscheinlich veranlasst durch *καρδία θαλάσσης* Jon. 2, 4. Drei Tage und drei Nächte ist altsprüchwörtlicher Ausdruck, 1 Sam. 30, 12 f. Hos. 6, 2 (am dritten Tage), welcher ungenau auf die Auferstehung Jesu angewendet wird, denn diese geschah nur nach einem Tage und zwei Nächten. Uebrigens konnte Jesus in seiner Anwendung vom Zeichen Jona auch dieses Bild, aber eben nur in einer ganz weiten Bedeutung, mitgebraucht haben, welches man dann auf seine Auferstehung anwendete.

V. 41 f. Der Erfolg vom Zeichen Jona, das er geben wolle: das Judenthum werde verdrängt, beschämt durch das Heidenthum. Vgl. 11, 21 ff.

Ἀναστήσονται und *ἐγερθήσεται* V. 42 sind nicht von der Auferstehung zu erklären (Fritzsche), sondern s. v. a. auftreten als Zeugen oder Schiedsrichter, *μετά*: gegen (Ps. 55, 19 and.). „Sie verurtheilen (Röm. 2, 27), denn sie haben sich bekehrt zu Jona's Predigt" (also das *κήρυγμα* war hier die Hauptsache), *εἰς τὸ κήρυγμα*, sobald diese erfolgt war. Hinzuzuverstehen ist: diese aber haben sich nicht bekehrt. „Hier aber ist mehr als Jona." *Πλεῖον*

wie μεῖζον 12, 6. Hierdurch ist die Schuld Dieser grösser als die Jener. Natürlich wird nicht die Person Jona's gemeint, sondern seine Verkündigung. — Das zweite Beispiel aus der heidnischen Welt, V. 42, steht dafür da, dass die höhere Weisheit den Heiden mehr einleuchte als hier den Juden. Also σοφία neben κήρυγμα. „Die Königin von Mittag wird am Gerichtstage sich mit dieser Menschenart erheben und sie verurtheilen; denn sie kam vom Ende der Erde Salomo's Weisheit zu vernehmen: und hier ist mehr als Salomo.“ Wieder ist nicht die Person auf beiden Seiten gemeint, sondern: göttliche, nicht menschliche Weisheit. Νότος: Süden, *plaga australis*, Scheba, Saba 1 Kön. 10, 1. 2 Chron. 9, 1 (Alex., Vulg.). Der Name steht oft noch im A. T. von Arabien, und wahrscheinlich ist hier Sabäa (bei Griechen u. Römern) im glücklichen Arabien gemeint. Josephus *antiqq. jud.* 8, 2 allein deutet es auf Aethiopien. Πέρατα τῆς γῆς, nicht blos Palästina's, sondern es ist altsprüchwörtliche Formel vom Entferntesten, die insbesondere so vom heidnischen Lande gebraucht wurde. Ps. 2, 8. 61, 2.

Die Worte V. 43—45 sind ohne Zweifel (vgl. V. 45) auf dieselben Menschen gesprochen wie das Vorige. Sie hatten also einen Anschein von Glauben, welcher aber nicht in die Tiefe ging und an dessen Stelle, wenn er — und diess geschah leicht — verginge, das entschiedenste Gegentheil treten konnte, musste; denn nunmehr kommt der Vorsatz hinzu, anders zu sein, um sich vor sich und den Menschen mit dem Abfall zu rechtfertigen. — Paulus bezieht die Stelle auf dämonische Zustände: Rückfälle bei den Dämonischen. Möglich dass Lukas die Worte so genommen 11, 24—26 (die Rede steht vor dem Vorigen). Hier ist schon der Schluss dagegen: αὕτη ἡ γενεὰ πονηρά. In gleichem Sinne (der Rückfall im Guten — geistig oder im Willen — macht schlimmer als der vorige Zustand war) 2 Petr. 2, 20—22 u. Hebr. 6, 4—8.

Unsere Stelle ist auch darum merkwürdig, weil hier, in diesem durchgeführten Dämonenbilde, die Anbequemung in der Dämonenlehre ganz einleuchtend war.

Ἀκάθαρτον πνεῦμα (s. z. 10, 1) also hier Geist des Unglaubens. Ἐξελθῇ (ἐξέρχεσθαι = ἐκβάλλεσθαι): ausgetrieben wird. „Durchzieht er wüste Gegenden Ruhe suchend und findet keine.“ Dieses passt nur für das Bild und führt es ganz aus. Der Sinn ist: das nicht gründlich geheilte Gemüth verlangt nach dem alten Zustande zurück. Ἄνυδροι τόποι (ἀν. γῆ LXX Jes. 41, 19) = ἔρημοι. Die Wüste galt als Sitz der Dämonen; s. oben z. Kap. 4. LXX Jes. 13, 21. 34, 14. Tob. 8, 3. Bar. 4, 35. Apok. 18, 2. „Nun spricht er: ich will in mein Haus zurückkehren, von wo ich ausgegangen bin: und wenn er kommt, findet er es in Frieden, gereinigt und geschmückt.“ Σχολάζειν: *otiosum* (nicht *vacuum*) *esse*. 1 Kor. 7, 5. „In Frieden“ oder auch: offen. Σαροῦσθαι (σάρος, — *ον* — *scopae* — σαίρειν): gefegt werden. Also: das Dämonische wird nicht nur ohne Widerstand, sondern gern, mit Freuden aufgenommen. — V. 45. „Nun geht er und nimmt mit sich sieben andere Geister, noch schlimmer als er; sie kommen und machen dort Wohnung.“ Sieben Geister: sprüchwörtliche Formel vom schwer dämonischen Zustande, Luk. 8, 2 (sieben gute Geister Apok. 1, 5 and.). Κατοικεῖν wird gebraucht vom festen, bleibenden Aufenthalt. Τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου: der letzte oder der spätere Zustand. Die Formel ist auch sprüchwörtlich als Wahrnehmung oder als Grundsatz. 2 Petr. 2, 20. Οὕτως ἔσται u. s. w.: so wird es ihnen ergehen. — Erst die Dämonen allein, wie einschleichend, jetzt öffentlich und mit Gefolge. Das Böse, hier also der Gott abgeneigte Unglaube, wird übermächtig im Menschen.

Die folgende Erzählung V. 46—50 giebt Markus (3, 31—35) auch nach der Rede von der Sünde wider den Geist.

Lukas (8, 19 ff.) stellt sie anders. Entweder wollte die Tradition einen Contrast hineinlegen, wie Christus gegen die Ungläubigen und wie zu den Seinen gesprochen habe, oder auch diese, die Seinen (Joh. 7, 5), sollen zum Theil als Ungläubige dargestellt werden. Ja aus Mark 3, 31 f., wo die οἱ παρ' αὐτοῦ V. 21 gemeint sind, schliesst Paulus, dass jene von den Feinden zu Nachstellungen gebraucht worden.

„Mutter und Brüder standen draussen.“ Ἔξω nach 13, 1 gewiss: ausser dem Hause. So auch Markus. Bei Lukas könnte es scheinen, dass diese Scene im Freien gewesen; dann ἔξω = ausser dem Kreise. Λαλῆσαί σοι völlig unbestimmt; aber die Evangelisten denken wohl an Ansprüche, welche sie hätten geltend machen wollen (20, 18 ff.). Brüder Jesu sind hier nähere Verwandte als die Söhne des Alphäus; sie sind zu genau mit seiner Mutter verbunden. Siehe zu 10, 3. Der Name hat, wie gesagt, nicht eine und dieselbe Bedeutung in der evangelischen Geschichte. „Wer ist meine (eigentliche) Mutter und wer sind meine Brüder?“ Davon sogleich V. 49 f. die Ausführung. Diese seien es, und warum? Der Sinn ist aber nicht blos: sie sind mir so werth wie Mutter und Brüder, sondern: sie sind meine Verwandten und Lebensgenossen. Willen Gottes thun ist nicht lediglich (7, 21) Umschreibung des sittlich Guten, sondern der Theilnahme am göttlichen Gedanken, Plane, und an seiner Ausführung. Vgl. 10, 37.

Kap. 13 wieder ein bedeutendes Lehrstück bis V. 52. Nur Eine dieser Parabeln ist dem Matthäus eigen V. 24—30. Die meisten hat auch Markus 4, 1—34, Lukas an verschiedenen Stellen diese: 8, 4 ff. 13, 18 ff. Matthäus ordnet so, dass vier an das Volk, drei (V. 44 ff.) an die Jünger gesprochen werden. Dieses ist nicht unbedeutend: gewiss sollen diese als Sprüche engeren Kreises eingeführt werden. — Παραβολή wird in dem Sprachgebrauche der drei Evange-

listen (einzelne Stellen abgerechnet wie 15, 15: bildlicher Spruch — so Lukas oft — Luk. 4, 23: Sprüchwort, 14, 7: einzelnes Beispiel) mehr in hebräisch-jüdischer als in klassisch-griechischer Art gebraucht. Es ist der Maschal nach der Art, wie die jüdischen Schulen ihn gebrauchten, aber eigenthümlich in Kunst und Beziehung von Christus ausgeführt. „Darstellung geistiger, sittlicher Gedanken, Hergänge in der Form von Ereignissen im gewöhnlichen menschlichen Leben," um anzuregen und um das Grosse und Umfassende dem menschlichen Leben näher zu bringen. Die Parabeln Jesu haben alle die Stiftung und Entwickelung des göttlichen Reiches zum Gegenstande. Dieses erst klein, dann sich ausbreitend, zuletzt gross. Storr *de parabolis Christi.* Tub. 1779. 4, in s. *Opuscc. acad.* 1, 89 ss. Aug. Fr. Unger *de parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu.* Lips. 1828. R. Eylert *Homilien über die Parabeln Jesu.* Halle (1806) 1819. Fr. Gust. Lisco *die Parabeln Jesu, exeg.-homil. bearbeitet.* Berlin 1832.

V. 1. *Οἰκία* schlechthin und der See dabei — in Kapernaum. *Ἐκάθητο* wie 5, 1: zur Lehre. V. 2: „das ganze Volk am Ufer hin" *ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν.* V. 3. *Πολλά* — bezieht sich eben auf das Folgende.

V. 4—9 erste Parabel, deren Deutung V. 18—23 folgt. Wie überall in diesen Parabeln, so wird auch hier das Wesen der Belehrungen Jesu in das rein Menschliche gesetzt. Um sie aufzunehmen, dazu wird weder grosse Geistesrüstung verlangt noch passiver Glaube, sondern reiner, guter Wille. Die Hindernisse des Aufnehmens sind nach der Parabel: Roheit des Gemüths (gar nicht beachten), Leichtsinn (Mangel an Tiefe des Sinnes und Gemüths), Verdorbenheit (schon entwickeltes Böses). Die Gegensätze dazu sind: Empfänglichkeit, Ernst, Lauterkeit. Vgl. Herder's *Homilie über das Gleichniss v. mancherlei Samenlande,*

in s. *Wkn z. Rel. u. Theol.* VIII. Der Erzählungston ist einfach. Dazu auch die Wiederholungen in den Worten *ὁ σπείρων — τοῦ σπείρειν — ἐν τῷ σπείρειν.*

Der Säende ist entweder Er oder überhaupt wer dieses Werk treibt. *Παρὰ τὴν ὁδόν* nicht: an die Strasse hin, sondern: neben den Weg hin, welchen der Säende ging; auf das nicht zur Saat bereitete Land. *Ἦλθε — καί*: sofort dieses geschehen. — V. 5. *Τὰ πετρώδη*, hier u. Markus: felsiger, nicht tiefer Boden. *Πολλὴ γῆ* s. v. a. *βαθεῖα.* „Hier ging es schnell auf.“ *Εὐθέως* in dieser uneigentlichen Bedeutung Joh. 13, 32 u. 3 Joh. 14. *Διὰ τό* — weil es keine Tiefe von Erde hatte. *Βάθος γῆς* nur stärker für *βαθεῖα γῆ.* — V. 6. *Ἡλίου ἀνατείλαντος* ist natürlich nicht vom Tagesanbruche zu verstehen (dagegen ist auch *ἐκαυματ.*), sondern vom höheren Steigen der Sonne im Jahre. So *ἀνατέλλειν τ. ἥλιον* Jak. 1, 11. *Καυματίζεσθαι*: gedrückt werden von der Hitze (Apok. 16, 8 f.). „Verdorrete, weil es keine Wurzel hatte.“ Dem Sinne nach dasselbe mit *διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς.* Aber dieselbe Ursache macht, dass es schnell aufgehe und dass es schnell verdorre. — V. 7. *Ἐπὶ τὰς ἀκάνθας*, bei allen Dreien (vgl. *ἀνέβησαν* im f. V.): dahin wo Saat, Keim des Unkrautes war. *Ἀκάνθαι* (27, 29) ist ein Wort weiterer Bedeutung. Jer. 4, 3: *μὴ σπείρειν ἐπ' ἀκάνθαις. Ἀνέβησαν.* — unbestimmt ob mit dem Gesäeten (Luk. *συμφύεσθαι*) oder dass es dieses gar nicht habe keimen, aufwachsen lassen. „Erstickte es.“ — V. 8. *Καλὴ γῆ* (*καλὸν δένδρον* 12, 33): geeignetes, bereitetes Land. „Frucht: hundert-, sechzig-, dreissigfältig.“ Diess wahrscheinlich gangbare Abstufung der Fruchtbarkeit des Bodens. Obgleich nicht Alles gepresst werden darf, so ist doch (nach Scholz) selbst der hundertfache Ertrag im Volke des vormaligen Galiläa nicht unerhört. — V. 9. *Ὁ ἔχων* u. s. w. vgl. 11, 15: Erwägt, was ich meine.

Die Frage der Jünger V. 10 geht auf das Volk: Warum wird diesem in Parabeln gesprochen? Und so die Antwort V. 11—15; wenngleich die Deutung der Parabel V. 18 ff. an die Jünger gerichtet ist. Bei Markus und Lukas fragen die Jünger für sich selbst. Sinn der Antwort hier bis V. 15: „Es müsse dem Volke so gesprochen werden, weil die offene Wahrheit von ihnen gemisdeutet werden könne; aber durch ihre Schuld sei es so.“ Entweder ist dieses von der Misdeutung im Allgemeinen gesagt, ohne besondere Beziehung auf die gesprochene Parabel und überhaupt auf seine Parabeln, oder eine Misdeutung von diesen war nach zwei Seiten möglich: dass sie entweder das Himmel- = Messias-Reich, in ihrer Art verstanden, sofort hätten beginnen wollen, oder dass sie Jesum in dieser geistigen Art zu wirken gar nicht für den Messias geachtet hätten. — Die Rede ist natürlicherweise allgemein gesprochen; einzelne Tüchtige, Fähige sind durch sie nicht ausgeschlossen worden.

Ὅτι — diese Antwort auf διὰτι wiederholt sich V. 13. Es liegt hier die Bedeutung im zweiten Satz, im ἐκείνοις οὐ δέδοται. Aber das zwiefache ὅτι führt zwei Gedanken ein, von denen der zweite den ersten genauer bestimmt: 1. jene fassen es nicht, 2. diess geschieht durch ihre Schuld. Markus 4, 12 und Lukas 8, 10 geben dieses Zweite allein als Antwort, und zwar als Absicht Christi nicht sehend zu machen. Der Sinn wird dadurch nicht anders; dort (b. Mark. u. Luk.): er spreche zu ihnen so, um sie die Schuld büssen zu lassen von ihrer geistigen Verwahrlosung. — Δέδοται 10, 19. 19, 11. 20, 23. Von Gott — nicht unmittelbar, sondern, wie 11, 25 die ἀποκάλυψις, sie haben es empfangen wie sie sind, geworden sind. Μυστήρια hier allein, aber bei allen drei Evangelisten. Ganz wie bei Paulus bezieht es sich auf die Ausführung des Rathschlusses Gottes in seinem Reiche. Der Plural bezeichnet die einzelnen Theile, Momente desselben.

Ἐκείνοις οὐ δέδοται hängt wohl nicht von ὅτι ab, sondern steht kräftiger als neuer Satz. Das, was den Aposteln das Erfreulichste war, steht zuerst; die eigentliche Antwort auf das διὰ τί wird sogar übergangen: — darum, weil jene es nicht rein aufzufassen vermögen, indem sie die Idee des göttlichen Reiches, τὰ μυστήρια, nicht kennen.

V. 12 enthält ein Sprüchwort, welches 25, 29 wiederkehrt. Dort wie hier ist das ἔχειν und οὐκ ἔχειν eine Sache des eignen Verdienstes und der eignen Schuld. Dort ist es von Tüchtigkeit überhaupt gesagt, welche man erworben hat: hier von geistiger Fähigkeit insbesondere. Auch gegeben und genommen werden ist nicht objektiv zu fassen (mehr so 25, 29, wo es bedeutet: zu grösserem Wirkungskreise gelangen), sondern psychologisch: geistig Fähige erhalten überall Stoff und Anlass zum Fortschreiten, Unfähige kommen sogar in dem zurück was in ihren Seelen liegt. Alles also kommt zum Gedeihen auf den Geist an. Ἔχει nicht gerade *aliquid* d. i. reichlich besitzen, sondern überhaupt besitzen. Δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται: ihm mehr und mehr gegeben. Περισσεύεσθαι 2 Kor. 9, 8. 1 Thess. 3, 12. „Von dem wird genommen, auch was er hat.“ Lukas: ὃ δοκεῖ ἔχειν — um den formalen (aber ganz sententiösen) Widerspruch im ὅστις οὐκ ἔχει und ὃ ἔχει hinwegzunehmen. Aber Christus meint nicht blos einen Schein des Besitzens, sondern ein wirkliches, aber nur äusserliches geistiges Besitzen.

V. 13—15 also vervollständigt oder verbessert das Vorige: es ist ihre eigene Schuld. Demnach (anders de Wette) ist gewiss διὰ τοῦτο mit ὅτι zu verbinden. „Darum spreche ich in Gleichnissen zu ihnen, weil sie doch schauend nichts sehen und hörend nichts vernehmen und begreifen.“ Das zweite βλέπειν und ἀκούειν bedeutet also das wirkliche, eigentliche Wahrnehmen, Erkennen. Οὐδὲ

συνιοῦσι gehört zu Beidem, zu βλέπουσι und ἀκούουσι. Dieselbe Formel „sehend nicht sehen" Jer. 6, 21 u. Ez. 12, 2. Aber der Hauptbegriff der Stelle, dass es durch ihre eigene Schuld so komme, war durch die Jesaiamische gegeben, welche dieser Stelle zum Grunde lag und an die jeder Jude bei den Worten sogleich erinnert wurde. Zum Verständniss des Vorigen wird daher hier die prophetische Stelle beigesetzt. Ἀναπληροῦται hier allein, nur mit der Bedeutung: vollkommen erfüllt werden. Die Stelle ist Jes. 6, 9 f. und zwar ganz nach den Alexandrinern; sie wurde wahrscheinlich häufig gebraucht. Dort ist nicht von unverstandenen Lehren, sondern von Androhungen die Rede, und die Verstockung geschieht dort eben durch das Drohen. Ausserdem wird die Stelle citirt Joh. 12, 38—41 u. AG. 28, 25—27. Ἐπ' αὐτοῖς hat der text. rec., die neuere Kritik zieht αὐτοῖς vor: für sie, in Beziehung auf sie. Ἀκοῇ und βλέποντες wahrscheinlich äusserlich. Βλέπειν und ἰδεῖν stehen wie *videre* und *cernere* neben einander. — V. 15. „Denn so haben sie sich gemacht." Παχύς und παχύνους steht auch bei den Griechen, wie *crassus*, *pinguis*, fühllos. „Der Sinn dieses Volkes ist fühllos, sie hören schwer — (noch bestimmter tritt aber die eigene Schuld im folgenden Satze hervor) sie mögen nicht sehen." Καμμύειν (καταμύειν): *connivere*, d. Augen verschliessen. Μήποτε u. s. w.: in der Absicht dass u. s. w. Zu diesem von ihnen Gewollten wird sarkastisch auch das μὴ ἐπιστρέφειν und μὴ ἰᾶσθαι αὐτούς hinzugesetzt. Sie mögen nicht umkehren, sie mögen nicht gerettet werden. Doch ἰασῶμαι, welches der text. rec. giebt, ist von der neueren Kritik (Lachmann) in ἰάσομαι verändert worden. Im Original ist die Stellung des Wortes zweideutig. Die Heilung ist dort die äusserliche, die Volkserrettung, hier (im Evang.) die innerliche, sittliche.

V. 16 f. ist ermahnend beigesetzt zu dem was V. 11 von

n Aposteln gesagt worden war. „Euch ist wenigstens rei-
e Gelegenheit gegeben worden zur Aneignung des Got-
reichs.“ *Βλέπειν* und *ἀκούειν* stehen, wie der folgende Vers
igt, nur vom äusserlichen Sehen, Wahrnehmen.
Wohl euch, dass ihr in dieser Zeit steht.“ „Viele Pro-
eten und Fromme (*προφ.* u. *δίκ* neben einander auch 10, 41)
ben gewünscht diese Zeit zu sehen, und haben sie nicht
sehen.“ Dieselbe Rede hat Luk. 10, 23 f. in einem an-
ren Zusammenhange. Bei Markus fehlt sie. Vgl. über das
erlangen der Väter nach dieser Zeit Joh. 8, 56. 1 Petr.
, 10 f. Hebr. 11, 13.

Nun V. 18—23 die Deutung an die Jünger. Denn
ῦς geht doch wohl auf diese noch. *Ἀκούσατε*: vernehmt
e Deutung. Dieser Begriff liegt entweder im *ἀκούειν*,
telligere, oder im *τὴν παραβολήν*, was sie eigentlich sei.
τί im Folgenden ist nun immer: bedeutet; es ist gei-
ig das, was materiell das ist. — Wir haben hier ein
thentisches Beispiel für die rechte Auslegung der Parabeln;
zeigt, wie man die allgemeinen, leitenden Vorstellungen zu
folgen hat, nicht die einzelnen Bilder. In der Form der
slegung sind übrigens mehrfache Unregelmässigkeiten, wie
on bei 11, 16 bemerkt wurde; es fliesst immer in einan-
: was, woran, worin geschehen werde. Hier bis
23 werden Lehre und Menschen mit einander vermischt,
Folgenden von V. 24 an Himmelreich und was darin ist
l geschieht. — Der allgemeinste Gedanke wird vorausge-
zt: Saat oder Lehre. Unbestimmt wird gelassen, wer
σπείρων sei.

V. 19. *Παντός* — gehört zu *καρδίᾳ*. „Aus eines Je-
n Gemüth u. s. w.“ *Ὁ λόγος τῆς βασιλείας* = *εὐαγγέλιον*
βασ. 4, 23. *Συνιέναι* hier u. V. 23 nicht blos: verstehen,
ndern auch: sich aneignen. *Ὁ πονηρός* Mark. u. Luk. *σα-*
τᾶς. Aber Satan personificirt nicht nur V. 21 Noth und

Verfolgung, sondern alle sittlich gefährlichen Einwirku des Lebens. „Raubt das in sein Gemüth Ausgesäete.“ C ἐστιν —: ein solcher ist der Gesäete —, wie gesagt: einen solchen passt, bei ihm findet Statt. Παρὰ τὴν σπαρείς wird also erklärt durch μὴ συνιῶν: Saat welche nicht in den Boden hineingelangt, καταφάγεσθαι durch ἁ ξεσθαι: wegraffen.

V. 20 f. Die Aussaat auf Steiniges trifft ein, findet an dem. Ὁ σπαρεὶς οὗτός ἐστι. Ἀκούων καὶ εὐθύς — gleich wie er es hört. Die Willigen aber Leichtsinn werden bezeichnet. Je leichtsinniger desto williger. ἔχει ῥίζαν — das Bild ist in die Deutung herübergenomm aber es war ja gewöhnlich in jedem Sprachgebrauche, ῥιζωθῆναι von Festigkeit Eph. 3, 18 u. Kol. 2, 7. Ὁ καιρος, *temporarius* (2 Kor. 4, 18 vgl. Hebr. 11, 25), von Menschen (auch bei Markus): der Zeit unterwo entweder nur: kurze Zeit dauernd, oder: nach Umstä verändert. „Noth und Verfolgung des Wortes wege Ὁ λόγος = ὁ λ. τ. βασιλείας V. 19. Σκανδαλίζεσθαι (24 u. 26, 31): sich zur Untreue verleiten lassen (anstossen Fallen; anderwärts: anstossen zum Tadel 11, 6). „G das auf was ihm die Noth bringt.“

V. 22. Ὁ τὸν λόγον ἀκούων nicht auch (de Wette gen Grotius) μετὰ χαρᾶς λαμβάνων, sondern nur äuss lich, ohne Theilnahme, nimmt er das Wort auf. „Die S dieser Welt und die Täuschung des Reichthums erstickt Wort und es bleibt ohne Frucht.“ Die im Menschen s herrschend, mächtig gewordenen Neigungen lassen die wirkung ohne Erfolg, den in sie gelegten Keim ohne Le Entwickelung. Μέριμνα wie 6, 25 ff.: Sorge ohne Fr migkeit. Τοῦ αἰῶνος τούτου (anders 12, 22) hier das äus liche Leben. So Luk. 21, 34 μέριμναι βιωτικαί. Das ἀπ τοῦ πλούτου ist nicht s. v. a. ἀπατῶν πλοῦτος, sondern g

eigentlich Täuschungen des Reichthums, der sittlich nachtheilige Einfluss desselben; denn ἀπάτη ist nicht die Unsicherheit (πλούτου ἀδηλότης 1 Tim. 6, 17), sondern entweder Bethörung oder Verführung (ἀπάτη ἁμαρτίας Hebr. 3, 13; ἐπιθυμίαι ἀπάτης Eph. 4, 22). Συμπνίγειν = ἀποπνίγειν V. 7. Auch Markus und Lukas wechseln zwischen beiden. Ἄκαρπος: ohne Gedeihen.

V. 23. „Nicht nur hörend, sondern — „oder:" wie hörend so bei sich aufnehmend." Die Frucht (anders V. 22) bezeichnet die sittliche Tüchtigkeit oder auch die Erfolge für die gute (evangelische) Sache. Diese Frucht zwar bei den Einzelnen verschieden nach der Fähigkeit und den Verhältnissen, doch gleich gut und mannichfach.

V. 24—30. Eine andere Parabel. Ihre Deutung, dem Matthäus eigenthümlich, folgt V. 36—43. Von den Erfolgen seines Werks in den Einzelnen geht diese Parabel auf die im Grossen über. „Vom Anfang werden sich viele Unlautere, Unwürdige (vgl. βιασταί 11, 12) mit seiner Sache vereinigen; diese werden erst allmälig ausgeschieden werden können." Zunächst hat zwar die Parabel ihren Sinn in den Zeiten und Verhältnissen bei Begründung der neuen Sache, und das Böse sind in ihr Menschen, Personen. Doch lässt sie eine Anwendung zu auf die Nothwendigkeit der Duldung im Leben oder auch auf das Bestehende des Bösen neben dem Guten in der Welt. Vgl. Töllner *Verm. Aufss.* I. 1, 154 ff.: *die Lehre von der bessern Welt die Lehre Christi* u. s. w.

V. 24. Παρέθηκεν wieder V. 31 (2 Tim. 2, 2), nicht: vorlegen (wie zur Prüfung), sondern vortragen. Ὡμοιώθη (18, 23. 22, 2. 25, 1) = ὅμοια ἐστι V. 31: gleicher Art, Gestalt. Ueber die Unregelmässigkeit ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ siehe oben bei V. 18. — „Es geschieht bei der Stiftung des Himmelreichs, wie wenn" u. s. w.

Καλὸν σπέρμα: reiner Fruchtsame. Das *ἐν τῷ καθεύδειν ἀνθρώπους* V. 25 soll nicht die Nachlässigkeit oder Täusch der Menschen auf diesem Acker bezeichnen (nicht *δοι* sondern *ἄνθρωπος*), vielmehr ist es blos Umschreibung Nacht; diese aber gehört mit zum Bilde des Satan. E so jene Formel Hiob 33, 15. *Ζιζάνια* (griech. *αἶρα*, a *Zivan*, syr. *Sevanin*, talm. *Sonin*) ist ein Wort morgen dischen Ursprungs, ob es nun hier ein giftiges Gew (*lolium*, Lolch) oder nur ein überhaupt nachtheiliges *ticum adulterinum*, Afterwaizen) bedeuten solle. Je falls ist es ein im Allgemeinen, ehe es Frucht entwic der ächten Saat sehr ähnliches Gewächs. Diess ist für Sinn nicht unbedeutend; es drückt aus, dass im Einze oder im Ganzen das Lautere und Unlautere anfangs schwe unterscheiden sei. „Streute solches aus.“ *Καὶ ἀπῆλθ* dieses soll wohl das Unbemerkte bedeuten.

V. 26. „Als die Saat (*χόρτος* 6, 30) aufgegangen und Frucht schaffte.“ *Καρπός* sind nicht blos Aehren, dern Körner in ihnen. *Ἐφάνη*: wurde sichtbar, kenntlich. V. 27. *Προσελθόντες*: zu ihm tretend; also geflissentlich, rig. *Οὐχί* — nicht zweifelnd, sondern: du hast ja *Ἔχει* näml. *ὁ ἀγρός*. Sinn: Innerhalb der Anstalt des g Geistes kann sich das Böse nicht entwickeln; es wird eingebracht. — V. 28. *Ἐχθρὸς ἄνθρωπος* ist nicht ge Feind von einem, sondern ein Fremder, Einer ganz and Art. „Sollen wir — Nein, damit ihr nicht, indem ihr Unkraut leset, zugleich das Getraide ausrottet.“ Kenn war es nun (V. 26), doch in den Wurzeln verschlungen dem Guten. — V. 30. „Lasst sie beide zusammenwac (*συναυξάνεσθαι* ist rec.; Schulz *οὖν αὐξάνεσθαι*: die Be tung des *συν* läge dann im *ἀμφότερα*) bis zur Aerndte. D (*ἐν καιρῷ*: wenn es dazu kommt) sage ich den Schnitt Sammelt —, bindet es zu Büscheln — verbrennen — s

melt in meine Scheuer" (3, 12 συνάγ. εἰς τ. ἀποθ.). Aerndte ist in den Parabeln Jesu die Zeit der Entwickelung und Entscheidung seiner Sache. Wenn diese also bestimmter in die Welt hereintreten werde, müsse es sich zeigen, wer würdig und lauter sei. Und wer es nicht sei, der werde aus jener Sache verdrängt werden.

Die beiden folgenden Parabeln V. 31—33 (Luk. 13, 18—21) bezeichnen die äusserliche Entwickelung, Zukunft seiner Sache, des göttlichen Reiches. „Gering, unscheinbar, sei sie für die ganze Welt bestimmt." Die erste Parabel geht mehr auf das Umfassende, die zweite mehr auf das Durchdringende der christlichen Sache.

V. 31. Senfstaude, auch 17, 20 ein Bild für das Gedeihen, Wachsen des Grossen aus Kleinem. Die Senfstaude wächst, in Syrien oft zum kleinen Baum (δενδρολάχανον). Bei den Rabbinen ist sie mehr nur ein Bild des Kleinen überhaupt. Aehnlich wird die Cedersprosse zum Baum Ez. 17, 23. Kleines und Grosses bezeichnet in den Parabeln die geistige Kraft und ihren Erfolg. Hier findet sich nicht die Unregelmässigkeit wie V. 24. Ὅμοία ἐστι u. s. w. ist ganz eigentlich zu fassen: das Himmelreich ist gleich einem Senfkorne, welches Einer u. s. w. — V. 32. „Das kleinste Saatkorn aber, wenn es aufgewachsen ist, ist grösser als alles Kraut." Λάχανα (auch in d. Parall. b. Mark.) = *olera*, essbare Kräuter. „Baum, in dessen Zweige die Vögel nisten." Diess gangbare Beschreibung des umfangreichen Baumes, vgl. Dan. 4, 8.

V. 33. Ζύμη ist Bild des geistig Durchwirkenden. Hier allein, aber bei den Dreien, ist die ζύμη (Sauerteig) Bild von etwas Reinem, Gutem. Sonst wird es von dem verderblich Durchwirkenden gebraucht: 16, 8 vgl. 11 f. 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9. In der Ausführung des Bildes darf nicht das Einzelne zu sehr festgehalten werden. „Ein Weib nahm und

barg (*ἐνέκρυψεν*, And. *ἔκρυψεν*, mengte, Ez. 4, 12) in drei Sata (ein grösseres Mass, nach Josephus *antiqq. jud.* 9, 2 = 1½ römischen Modius; es ist ein jüdisch-griechisches Wort, סָאָה, auch Joseph. *σάτον* nach der syrischen Form סָאתָא) Mehl, sodass das Ganze gesäuert wurde.“ Also: das Himmelreich ein Geist, welcher weithin und verändernd die Welt durchdringt. Die Dreizahl findet sich nur zufällig in einer Erzählung Gen. 18, 6.

V. 34 f. hat auch Markus 4, 33 f., jedoch ohne das Citat. Es entspricht dem V. 11 ff. Gesagten.

Αὐτοῖς, den *ὄχλοις* überhaupt, gewiss nicht blos diesen oder jetzt. De Wette nimmt ohne Grund an, diese Behauptung sei aus einer Sammlung wiederholt, in welcher nur Parabeln gestanden hätten. Volksreden anderer Art geben ja wirklich die drei Evangelien nicht. Vgl. V. 11. — Wieder wird V. 35 ein prophetisches Wort beigefügt, wie gewöhnlich am Schlusse von Abschnitten. Vor *τοῦ προφήτου* stand im kirchlichen Alterthum oft *Ἡσαΐου*. Porphyrius bei Hieronymus sprach schon darüber. Es war aus V. 14 fälschlich in unsere Stelle hereingekommen, denn der Ps. 78, dessen 2. Vers hier angeführt ist, wurde im Judenthume stets dem Assaph beigelegt. Hieronymus und Paulus meinen, ursprünglich habe hier *Ἀσάφου* oder *Ἀσάφ* gestanden; Storr (*de sensu hist.* in *Opuscc. acad.* 1, 83) dagegen glaubt, die Stelle sei aus einem verloren gegangenen Buche des Jesaia, vornehmlich da der Sinn hier ein ganz anderer sei als dort im Psalm. Aber *προφῆται* heissen im weitern Sinne alle heiligen Schriftsteller, hier vielleicht fast wie *vates* von Dichtern. So heisst wirklich Assaph 2 Chron. 29, 30. Das Original: die Begebenheiten des Volks will ich in kunstreicher, dichterischer Rede (vgl. 49, 4) darstellen. Hier: in Gleichnissen darstellen den vom Anbeginn verborgenen Gedanken, Plan Gottes. Ganz so redet der Apostel Paulus vom *μυστήριον*

Röm. 16, 25 and. Nur der erste Satz ist nach der alexandr. Uebersetzung. *Κεκρυμμένα ἀπ' ἀρχῆς*: die göttlichen Gedanken bisher unbekannt. *Ἐρεύγεσθαι*: ausströmen, in Fülle aussprechen (Ps. 19, 3 and.). Nach dem, was bereits oft gesagt, liegt die Schwierigkeit in diesen wesentlichen Abweichungen der Citate vom Urtext. Jene heiligen Schriften wurden ja aber blos als heilige Spruchsammlungen angesehen und gebraucht.

V. 36. *Ἀφείς* mehr wohl: sich von ihnen entfernend. *Φράζειν*: *enarrare* 15, 15. LXX Hiob 6, 24. 18, 1. *Παραβολὴ τῶν ζιζανίων* wie V. 18 *παρ. τοῦ σπείροντος*. Diese Auslegung, welche auch blos Matthäus (bis V. 43) hat, geht mehr in's Einzelne als die vorige. *Ὁ κόσμος* ist die Menschenwelt. Kinder des Reichs, anders als 8, 12, sind diejenigen welche ihrer Gesinnung nach hineingehören. Kinder des Bösen, gewiss vom *ὁ πονηρός*, Satan (Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 10), sind diejenigen welche mit ungöttlichen Sinne zur Sache kommen. Doch hier mit besonderer Bedeutung. Satan ist der Säende, also die *υἱοὶ τοῦ πονηροῦ* die von ihm ausgestreute Saat.

Das Folgende geht bis V. 43 in messianische Formeln über. Diese konnten aus dem jüdischen Leben vorausgesetzt werden. Das sie nicht eigentlich zu nehmen seien, deutet V. 43 ausdrücklich an durch die wiederholte Formel: *ὁ ἔχων* u. s. w. S. z. 11, 15. Sie sind auch zu gehäuft und zu sinnlich, um eigentlich gefasst werden zu können. Aber die wahre Deutung konnte aus dem Sinn der übrigen Reden leicht abgenommen werden. Die Stellung, in welcher diese Bilder hier erscheinen, ist über ihren Sinn auch anderwärts sehr belehrend.

V. 39. „Die Aerndte ist der Zeiten Ende, die Aerndtenden, Schnitter, sind die Engel.“ *Συντέλεια τοῦ αἰῶνος* 24, 3. 28, 20. Hebr. 9, 26; *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* 1 Kor.

10, 11. Es ist die Bezeichnung der Zeitepoche, in welcher die alte Zeit, *οὗτος αἰών*, zu Ende geht und die messianische Zeit, *μέλλων αἰών*, beginnt. Bei Christus ist es eben die Entscheidung, das Hervortreten seiner Sache, der Uebergang in die neue Zeit. Engel sind hier nicht überhaupt nur das Bild des göttlichen Waltens, Wirkens — in unserer abstrakten Sprache göttliche Kräfte — sondern sie werden noch in besonderer Beziehung erwähnt, als Begleiter des Messias bei seiner Erscheinung; vgl. V. 49 u. 24, 31. Also: die Aerndtenden sind die Kraft Gottes, welche in dieser Epoche mächtig sein wird.

Sinn der folgenden Bilder bis V. 43: Sammeln und Verbrennen des Unächten, Herrlichkeit des Aechten. Dann werden die Aechten und Unächten erkannt werden, wenn Alles zur Entscheidung drängt; jene werden zur Herrlichkeit des göttlichen Reichs aufgenommen, diese ausgeschieden werden.

V. 40. *Κατακαίεται* hat der text. rec., die neuere Kritik zieht *καίεται* vor. Doch dieses ist vielleicht nur Verbesserung, gerade weil, wie Kühnoel sagt, kein Verbrennen gedenkbar schien für das hier Bedeutete, die zerstörenden Menschen. — V. 41. *Τὰ σκάνδαλα* von Menschen auch 16, 23 gesagt. *Ποιοῦντες ἀνομίαν*: selbst das Böse thuend. Es ist entweder mehr als *σκάνδαλα*, da Aergerniss ja auch von dem ausgehen kann der es nicht will, oder weniger: nur selbst thuend, nicht verführend. — V. 42. Das Werfen in das Feuer (s. z. 5, 22) bezeichnet hier nicht blos Strafe, sondern Ausscheidung. Joh. 15, 6 *συνάγ.* — *εἰς πῦρ βάλλ.* ebenso, im Bilde der Reben. *Κάμινος τ. πυρός*: brennender Ofen, noch Apok. 1, 15 u. 9, 2. *Ἐκεῖ ἔσται* s. z. 8, 12. Dort werden sie reuig, neidisch (*βρυγμὸς ὀδόντων*) über ihr Unheil, über das Heil der Frommen sein können. — V. 43 nach Dan. 12, 3 vgl. Weish. 3, 7 u. Apok. 2, 28. Das

Lichtstrahlen ist dem Feuerbrennen entgegengesetzt. „Leuchten in ihres Vaters Reich (dieses ist nämlich dann gestiftet) wie die Sonne."

V. 44—50. Drei Parabeln an die Jünger. Matthäus hat sie allein. In ihnen werden drei Regeln gegeben: die Jünger sollen 1. allen Besitz aufgeben für das göttliche Reich, 2. Alles gering achten gegen dieses, 3. unbekümmert darüber sein, dass sie vom Anfange herein viele unwürdige Genossen haben würden. Die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist in der ersten und zweiten Parabel ein Gut, nämlich Etwas für die Jünger, ein Beruf für sie, in der dritten ist sie die Gemeinschaft. Die dritte Parabel ist ähnlich der V. 24 ff., nur vorgetragen in Bezug auf die Jünger, wie sie diese Vermischung anzusehen hätten.

V. 44. „Einem in einem Acker verborgenen Schatze, welchen Einer, der ihn fand, wieder verbarg." *Ἔκρυψε* ist so zu nehmen, denn es ist auf Ein Subjekt mit *ὑπάγει* und dem Folgenden zu beziehen. Fritzsche bezieht es auf einen Anderen, als Erklärung des *κεκρυμμένῳ*: verborgen, indem ihn Einer verborgen hatte, der ihn gefunden. Das *κεκρυμμ.* deutet ohne Zweifel auf die *κεκρυμμένα, μυστήρια*, hin V. 35; das Wiederverbergen steht ganz natürlich, da es ja nicht sein Acker war und er den Schatz doch besitzen wollte. Auf das Verhüllen vor Anderen (V. 11 ff.) will dieses *κρύπτειν* wohl nicht anspielen. Hier wird die geistige Pflicht sogar mit etwas verglichen, was im bürgerlichen und sittlichen Leben nicht als recht gelten konnte. *Ὑπάγει ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ* — auch wenn *αὐτοῦ* gelesen wird, ist es auf den Mann zu beziehen, nicht (Beza, Fritzsche) auf *θησαυροῦ*. Aber *ὑπάγει* soll das unverzügliche Hingehen bedeuten, darum steht es mit *ἀπὸ τ. χαρᾶς* zusammen: freudenvoll geht er sofort —; *ἀπὸ χαρᾶς* wie *ἀπὸ φόβου* 14, 26. Das Alles

verkaufen spielt natürlich auf das πάντα πωλεῖν an, welches Jesus seinen Jüngern zur Pflicht machte; vgl. 19, 21.

V. 45 f. Wieder die Unregelmässigkeit: „das Himmelreich gleich einem Manne," für: es erinnert an einen solchen — es geht bei ihm zu wie wenn Einer —. Perle war schon 7, 6 Bild des geistig Werthvollen im Evangelium. Sprüchw. 8, 10 f. Für ὃς εὑρών im text. rec. liest die neuere Kritik εὑρὼν δέ. „Eine kostbare gefunden — ging er und verkaufte Alles was er besass und erhandelte sie." Der Sinn wie gesagt: Alles gering achten gegen das evangelische Gut.

V. 47 ff. Bild des Fischfanges für das Versammeln der Menschen zum Reiche Gottes. Vgl. 4, 19. „Einem Netze, das ausgeworfen — von allen Gattungen umschliesst." Σαπρά kann sich auch auf Fische beziehen, und Alles führt darauf. Paulus und Kühnoel deuten es auf andere Dinge, die in's Netz gekommen. Die Deutung ist beigesetzt nach V. 41 f. „Wenn sich die Sache entschieden haben wird, werden die Guten und Schlechten schon geschieden werden."

V. 51. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς lässt die neuere Kritik weg; doch es ist nothwendig, weil eine neue Rede beginnt. Συνήκατε —: daraus ist nicht zu nehmen, dass diese Parabeln nur zur Prüfung oder Uebung der Jünger vorgetragen worden seien. — V. 52. Διὰ τοῦτο: weil ihr dieses verstanden habt. Nicht (de Wette): weil ich in Parabeln spreche; denn der Sinn des Folgenden geht nicht auf ihn, sondern auf seine Jünger. Es ist wieder eine Parabel. „Wenn sie solche Einsicht hätten, so würden sie auch selbst in jeder Art, Form zu lehren verstehen." Πᾶς γραμματεύς ist dem Beisatze (μαθ. τῇ βασ. τ. οὐρ.) nach nicht allgemein zu nehmen, sondern von seinen Jüngern, welche sich für das göttliche Reich, für dessen Verkündigung, bilden sollten. Γραμματεύς, סוֹפֵר, Schriftkundiger, Lehrer. Von den Jüngern wieder 23, 34 gebraucht. Μαθητευθείς 28, 19.

AG. 14, 21. Act. *μαθητεύειν τινι* 27, 57. Der unbestimmte Dativ *τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρανῶν* — um ihm anzugehören — bedeutet hier: Lehrer desselben zu sein. Der textus receptus hat *εἰς τὴν βασ. τ. οὐρ.*, Lachmann *ἐν τῇ βασ. τ. οὐρ.* „Gleicht einem Hausherrn (10, 25), welcher aus seinem Schatze Neues und Altes (näml. auf gleiche Weise) ausgiebt.“ *Ἐκβάλλειν* 12, 35. *Καινὰ — παλαιά*, nicht *ῥῴματα* oder *σκεύη*, sondern Münze. „Alles ohne Unterschied, jede Lehrform also, wenn sie zum Zwecke führe, sei anwendbar.“ Das Neue und Alte bedeutet Eigenthümliches und Jüdisches. Aber das Jüdische wird hier wohl nicht in die Parabelform gesetzt, sondern in solche Reden wie V. 39 ff., vgl. V. 43; also hier deutet Jesus auf die Anbequemung in den messianischen Bildern hin.

Die Erzählung V. 53—58 scheint dasselbe Ereigniss darzustellen, von welchem Mark. 6, 1 ff. und Luk. 4, 16 ff. sprechen. Aber der Zeit nach stimmt nur Markus überein. Lukas hat sie bei dem Verlassen Nazaret's als Wohnorts, von welchem 4, 13 die Rede war. Vgl. Joh. 4, 44.

V. 53. *Ἐγένετο — ἐτέλ. λόγους* wie 7, 28. *Μεταιρεῖν* 19, 1. *Ἐκεῖθεν*, aus Kapernaum. — V. 54. *Πατρίς* steht auch bei den anderen drei Evangelisten von Nazaret. *Ἐκπλήττεσθαι* 7, 28. *Δυνάμεις*, gewiss auch hier Wunderthaten. Von dort geschehenen ist nicht die Rede. Also sprechen die Nazarener wohl nur von Hörensagen. Aber sie sehen solche *δυνάμεις* als etwas an, was menschlicherweise, jedoch nur von Menschen gewissen Charakters, geistigen Ranges geschehen könne (12, 27). — V. 55. *Ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* (Luk. 3, 23 *ὡς ἐνομίζετο*), Mark. *ὁ τέκτων*, Sohn und Lehrling; dieses wohl gewöhnlich beisammen (Paulus). „Heisst nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jakobus, Joses, Simon und Judas?“ Entweder werden diese Personen als Leute geringern Ranges aufgeführt, bei denen so Etwas

nicht gefunden werden könne, oder die Nazarener wollen blos ihre Bekanntschaft mit seinen Verhältnissen zeigen, dass ihnen also Nichts höherer Art hätte entgehen können. Für uns beweisen diese Reden nur, dass Jesus zu Nazaret in keiner Verbindung mit jüdischen Schulen gestanden habe. Der zweite Name Ἰωσῆς wird sehr verschieden gelesen, weil er selten war. Einige Handschriften haben Ἰωσήφ (auch Lachmann), andere Ἰωάννης. Jener Name ist wahrscheinlich gleich Joschia, Josias; vgl. Luk. 3, 29 u. AG. 4, 36. Diess sind hier wohl dieselben Geschwister (vom engeren Familienbande) wie 12, 47; dagegen die Geschwister V. 56 (πᾶσαι) es wohl im weiteren Sinne sind (Anverwandte). — Ἐσκανδαλίζοντο wie 11, 6. Die Erscheinung Jesu war ihnen verächtlich.

Die Rede Jesu V. 57, auch Joh. a. O., ist sprüchwörtlich. Hier ist sie noch bedeutender ausgedrückt: „Nirgends sonst ist er ohne Ehre als" u. s. w. Prophet bezeichnet hier einen Mann höheren Geistes überhaupt. Im Sprüchwort hat der Satz vielleicht etwas Anderes bedeutet. Hier: in seiner Nähe und in den gemeinen Lebensverhältnissen beachtet man nur sein Aeusserliches.

V. 58. Δυνάμεις gewiss wie V. 54. Οὐκ ἐποίησε, Mark. οὐκ ἠδύνατο ποιῆσαι. Hier wie dort ist es zweifelhaft, ob der Sinn: er unternahm keine, weil die Menschen entweder nicht würdig oder nicht empfänglich waren — oder: man suchte keine bei ihm — oder: sie gelangen nicht bei ihm. Denn die Wunder setzen Glauben voraus. In jedem Falle sind solche Stellen entscheidend für die Aufrichtigkeit und Lauterkeit der evangelischen Berichte.

Kap. 14, 1 f. wird erst V. 13 fortgesetzt; eingeschaltet ist V. 3 — 12 der Tod des Täufers. Auch Markus 6, 14 ff. verbindet die beiden Erzählungen, doch führt er das hier V. 1 f. Berichtete weiter aus und giebt nicht das hier V. 13 Beigefügte. Lukas 9, 7—9 hat blos das was hier V. 1 f.

steht. Die Gefangenschaft des Täufers wurde schon oben 4, 12 erwähnt.

V. 1. Ἀκοὴ Ἰησοῦ wie 4, 24. Nichts Unwahrscheinliches übrigens ist in dieser späten Kunde des Antipas von Jesus, wenn er auch nicht (Grotius) eben in Rom gewesen wäre; denn seine eigentliche Reise nach Rom fällt in frühere Zeit, vor seine Verbindung mit Herodias (Joseph. *antiqq. jud.* 18, 6). Man muss auch die ἀκοή wohl von einem grösseren und dauernden Rufe verstehen. — V. 2. Παῖδες ist die gewöhnliche Bezeichnung von Königsdienern. 1 Sam. 16, 17. 1 Makk. 1, 8. „Johannes ist auferstanden von den Todten und darum wirken Wunderkräfte in ihm." Δυνάμεις hier Wunderkräfte (Scholz nach Eph. 1, 21 Geister: so wohl nicht im gemeinen Sprachgebrauche). Johannes der Täufer hatte keine Wunder gethan nach Joh. 10, 41. Aber der Sinn liegt auch hier nicht im Namen des Johannes, sondern im Wiederkehren von den Todten; darauf bezieht sich διὰ τοῦτο. Es ist der alte Volkswahn, dass abgeschiedene Geister (denn von solchen ist die Rede, nicht von wandernden: die Lehre von der Seelenwanderung lässt sich nicht nachweisen als Volkslehre in der Zeit Jesu) höhere Kräfte besässen und auf Erden also Wunder thun könnten. Lukas a. O. legt diese Rede nicht dem Herodes, sonders seinen Umgebungen bei. Unwahrscheinliches liegt Nichts darin, dass Herodes so gesprochen, wenn er auch Sadducäer gewesen, wofür Matth. 16, 6 und Mark. 8, 15 nicht entschieden zeugen. Denn Unglaube und Gespensterfurcht waren ja gewöhnlich beisammen. Andere haben die Rede für spöttisch gehalten.

V. 3. Κρατήσας — ἔδησε — ἔθετο und alles Folgende bis V. 12 ist in der Bedeutung des Plusquamperfectum zu nehmen: es war dieses geschehen. „Der Herodias, des Weibes seines Bruders Philippus", nicht des Tetrarchen (2, 22. Luk. 3, 1), sondern eines verstossenen und enterbten Soh-

nes Herodes des Grossen. Bei Josephus (*antiqq. jud.* 17. 1, 2 u. *de bell. jud.* 1. 30, 7) heisst dieser Philippus durchaus nur Herodes. Herodias war die Enkelin Herodes des Grossen durch Aristobulus. Ihretwegen verstiess Antipas seine Gemahlin, eine Tochter des Araberfürsten Aretas (Jos. *antt. jud.* 18. 5, 1). Οὐκ ἔξεστι — das gewöhnliche Wort für gesetzlich Verbotenes (12, 2). Die Ehe mit des Bruders Frau war, selbst wenn sie Wittwe war, verboten (3 Mos. 18, 16. 20, 21); ausgenommen war die sogenannte Levirats-ehe, wahrscheinlich ein uralter Volksgebrauch (5 Mos. 25, 5). Hier kam die Verletzung des Bruders hinzu. — Es wird ein Gespräch mit dem Täufer vorausgesetzt, wie Luk. 23, 8, aus Neugierde. Hier zeigt sich des Täufers prophetische Offenheit, ähnlich der des Elia gegen Ahab 1 Kön. 18, 17 f. Nach Josephus *l. c.* 18. 5, 2 nahm Antipas ihn gefangen aus Eifersucht wegen seiner Gunst und seines Einflusses im Volke. — V. 5. Θέλων = καίπερ θ. wie Röm. 9, 22. „Sie hielten ihn (im Volke) als einen Propheten." Ἔχειν τινά Phil. 2, 29. Dieselbe Formel von Johannes 21, 26 und von Jesus 21, 46. Ueber die Sache vgl. oben 11, 9 f. Hiermit stimmt unleugbar überein Josephus: das Unglück des Herodes im Kriege mit Aretas sei seinem Frevel gegen Johannes zugeschrieben worden.

V. 6. Γενέσια (ἡμέρα γενέσεως Gen. 40, 20) gewiss Geburtsfeier, wenngleich bei den Griechen γενέθλια (auch 2 Makk. 6, 7) geheissen. Bei ihnen, schon bei Herodot *hist.* 4, 26, bedeutet τὰ γενέσια Todtenfeier, die Feier der γένεσις, Endlichkeit, Vergänglichkeit. Josephus und Philo haben γενέσιος ἡμέρα, ἑορτή. Das γενέσιος so gebraucht ist klassisch, nur nicht, wie gesagt, τὰ γενέσια. Andere (wahrscheinlich auch Luther: Jahrestag) übersetzen *natales imperii*, Jahrestag des Regierungsantritts (Juden: Genusia). Jene Bedeutung liegt näher. Statt ἀγομένων ist

eglaubigter γενομένων. Lachmann: γενεσίοις δὲ γενομένοις anz unverbunden. Die Tochter der Herodias und des Philippus, päter Gattin des Tetrarchen Philippus, hiess Salome. Vgl. oseph. *l. c.* 18. 5, 4. — Die ganze Schilderung ist darf angelegt, das Unwürdige der ganzen Sache und das darstellen, dass der Täufer das Opfer für solche Zustände worden sei. Aehnlich war das Verhältniss der byzantinischen Kaiser zu den kirchlichen Männern. Wir erinnern an s Geschick des Chrysostomus. — Ἐν τῷ μέσῳ, Mark. 14, Ἐις τὸ μέσον: öffentlich. Wie auch ὀρχεῖσθαι genommen erde (Paulus: pantomimische Tänze): es war — selbst die heilnahme an Gelagen — gegen die allgemeine Sitte, auch e römische. Es gehörte nur für Sclavinnen.

V. 7. Ὁμολογεῖν (7, 23): zusichern. — V. 8. Προβάζεσθαι — bei Mark.: sie ging zur Mutter. Hier: es sei lles dafür angelegt gewesen. Die Form der Bitte, ihr twas zu geben, war durch die Art des Versprechens V. 7 estimmt. — V. 9. Ἐλυπήθη (nicht streitend mit V. 5), mag an es von Schmerz oder Furcht (Kühnoel: Zorn) erklän. Διὰ τ. ὅρκους κ. τ. συνανακειμένους — das Zweite bemmt das Erste genauer: des Eides wegen, weil er ihn r Anderen geschworen hatte. — V. 10. Πέμψας ἀπεκ. ie 2, 17.

Es liegt in der Erzählung der Evangelisten nicht, dass eses Ereigniss mit dem Täufer an demselben Orte gehehen sei, an welchen V. 1 f. gehörte, nämlich in Tiberias, r Residenz des Antipas. Aber gewiss hängt V. 3—12 g zusammen, und die Tödtung des Johannes geschah nicht Fritzsche, Meyer) in einer späteren Zeit als das Verprechen gegeben. Demnach ist kein Widerstreit zwischen m evangelischen Berichte und Josephus *l. c.* 18. 5, 2, welcher erzählt Johannes der Täufer sei auf der Feste Machärus in Peräa am todten Meere bis an seinen Tod ge-

fangen gehalten worden. Auf dieser Feste also fand jenes Fest und die Hinrichtung Statt.

V. 11. Die Ausführlichkeit der Erzählung will auf das Widernatürliche der Sache hindeuten. Ἤνεγκε — derjenigen, für welche sie eigentlich gebeten hatte. — V. 12. Προσελθόντες — (13, 27) fragend oder bittend. So auch hier: bei Herodes oder seinen Dienern. Αἴρειν = *tollere, componere.* Gewöhnlich liest man σῶμα; Lachmann πτῶμα wie Markus. Ἀπήγγειλαν — unbestimmt wann? und ob diese Johannesjünger dann in die Genossenschaft Jesu getreten? Gewiss aber bezieht sich ἐλθόντες ἀπήγγ. auf die Jünger und ist nicht impersonal gesagt.

V. 13. Ἀκούσας kann sich nicht, wenigstens nicht allein, auf den Tod des Täufers beziehen; V. 1 f. ist dagegen. Es bezieht sich also auf alles das Erzählte zusammen; folglich: dieses Alles vernehmend. „Ging von da zu Schiff an einen einsamen Ort.“ Ἐκεῖθεν: vom diesseitigen Ufer. Κατ' ἰδίαν, wie V. 23, selbst ohne die Jünger. Lukas nennt die Stelle Bethsaida. Soll Lukas übereinstimmen mit den beiden Anderen, welche einen jenseitigen Ort annehmen, so muss das östliche Bethsaida gemeint sein, Julias genannt, in Gaulonitis im Gebiete des (milden) Tetrarchen Philippus. Πεζῇ, weil sie zu zahlreich waren, um Fahrzeuge zu erhalten.

Die folgenden zwei Erzählungen V. 14—33 finden sich zusammengestellt auch von Markus 6, 33—53 und Johannes 6, 1—21 (dieser giebt die eine, die von der Speisung, der darangeknüpften Rede wegen). Lukas hat merkwürdigerweise nur die eine: 9, 11—17. Die beiden Erzählungen, die Speisung und das Wandeln auf dem See, sind wenigstens bei Matthäus und Markus gewiss als Wundergeschichten gegeben worden. Von der zweiten, welche wie gesagt Lukas übergeht, ist es bei Johannes zweifelhaft, ob sie ein Wunder habe darstellen sollen. Seitdem die Wunder-

sache mehr in Frage gekommen ist, haben diese zwei Erzählungen immer am meisten Widerspruch erfahren und allerdings fehlt ihnen der geistige Charakter, wie er sonst in diesen Wundergeschichten vorherrscht; sie haben sogar etwas Magisches. Wie oben angedeutet: der Wunderglaube begründet gegenwärtig die christliche Ueberzeugung nicht, und: die Glaubwürdigkeit der Evangelien bezieht sich nicht auf den buchstäblichen Hergang dieser Erzählungen und gestattet sagenhafte Beimischung. Wenn wir also diese Erzählungen als Nebensache im Evangelium ansehen können, so müssen folgende Grundsätze wohl über dieselben gelten: 1. Es ist bei ihrer Auffassung Alles zu vermeiden, was wie Absichtlichkeit, Veranstaltung oder Täuschung auf der Seite Jesu erscheinen könnte. Auch die Erklärung des ersteren Wunders von Paulus, welche vielen Eingang gefunden hat (sein Beispiel habe zur allseitigen Mittheilung auffordern sollen — wie am Laubhüttenfeste Neh. 8, 10), muss in solchem Sinne gefasst werden. 2. Der geistige Mittelpunkt, ja der Grund dieser Erzählungen ist überhaupt die Begeisterung der Jünger für die Person Jesu, insbesondere aber das Gefühl, immer geborgen bei ihm, nie von ihm verlassen zu sein. Wüste und Meer waren ja die stehenden Bilder von Verlassenheit. 3. Alte Erzählungen und Bilder (so von Speisung: 1 Kön. 17, 10 ff. 2 Kön. 4, 42 ff. Ps. 78, 20; von Wandeln auf dem Meere: Hiob 9, 8) konnten diese Sagen nicht völlig schaffen, bilden; wohl aber konnten sie gewissen Ereignissen, ohne Rücksicht auf den reflectirenden Verstand, einen höheren Charakter verschaffen: und sie dienten dazu, auch in der Kirche die Sage ideal, nicht wie magische Erzählung, aufzufassen. 4. Der Charakter des Ganzen hat viel Unbestimmtheit; das eigentlich Wunderbare ist mehr angedeutet als ausgesprochen. Daher auch 15, 33 und 16, 7, der Tradition

zufolge, Volk und Jünger über das erste Ereigniss zweifelhaft geblieben sein sollen.

V. 14. Ἐξελθών wohl nicht aus dem Schiffe, sondern aus seiner Einsamkeit. Ἐσπλαγχνίσθη 9, 36. Der textus receptus giebt ἐπ' αὐτούς, die neuere Kritik richtig ἐπ' αὐτοῖς. Ἐθεράπευσε 12, 15 die allgemeine Bezeichnung seiner wohlthätigen, allerdings vorzugsweise äusserlichen, Wirksamkeit.

V. 15. Ὀψίας γενομένης, wiederholt V. 23, aber von einer späteren Zeit. Das erstere also, wie bei Lukas: als der Tag sich neigte. Es ist entweder gesagt mit Rücksicht auf die jüdische Unterscheidung von zwei Abenden, Arbajim (2 Mos. 16, 12. 20 and. 5 Mos. 16, 6), und dann ist vielleicht hier eine Festzeit gemeint (zwischen den beiden Abenden wurde das Paschalamm geschlachtet und das tägliche Abendopfer gebracht), oder es ist volksmässiger Ausdruck; vielleicht auch γενομένης in verschiedener Bedeutung: als es Abend ward (als er gekommen) — und: als es Abend geworden war. Ἔρημος, noch V. 19: Weideplätze. Ἡ ὥρα ist wohl nicht blos Zeit des Mahles (Fritzsche: zu lehren), sondern die rechte Zeit, der Tag. Ἀπολύειν (V. 23) anders als ἀφιέναι 13, 36. „In die Ortschaften, um Speise zu kaufen."

V. 16. Οὐ χρείαν ἔχουσιν ist, dem ὑμεῖς zufolge, ganz gewöhnlich, menschlich gemeint. — V. 17. Bei Johannes ist die Rede der Jünger an Einzelne vertheilt, an Philippus und Andreas. Die Zahl, fünf Brode und zwei Fische, ist allen vier Berichten gemeinsam. — V. 18 f.: „Liess das Volk sich auf den Rasen legen, nahm Brode und Fische, und zum Himmel aufblickend (bei den Dreien; Joh. 17, 1 ἐπαίρειν vgl. Luk. 18, 13) dankte er." Εὐλογεῖν wie εὐχαριστεῖν 15, 36, und beide Worte in den Abendmahl-Erzählungen (26, 26), nicht von wunderwirkender Segnung, sondern von gewöhnlicher Danksagung bei'm Mahle zu verstehen. Vgl. 1 Kor.

10, 30. 1 Tim. 4, 3. „Gab es seinen Jüngern, die Jünger dem Volke.“ Jene hier wohl nicht auch essend, sondern nur mittheilend. — V. 20. *Ἔφαγον*: sie assen alle davon. An sich ist *ἔφαγον* unbestimmt; es wird nicht ausdrücklich gesagt: von jenem Mitgetheilten nur. Aber *ἔφαγον* ist genau mit *ἐχορτάσθησαν* zu verbinden: sie assen alle davon zur Sättigung. Paulus trennt unrichtig Beides. *Τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων* — nicht: das in Brocken Uebriggebliebene, sondern: das von dem Gebrochenen (vgl. *κλᾶν* V. 19) Uebriggebliebene. Zwölf volle Körbe — auch diese Zahl bei Allen. Für die natürliche und für die Wunderdeutung bleibt es gleichgültig, welches Mass hiermit bezeichnet werde. *Κόφινος* ist das gewöhnliche Wort für ein Geflechte um aufzubewahren, auch bei Römern. Die Juden führten solche und in ihnen ihre Speise mit sich, wenn sie heidnische (unheilige) Gegenden durchzogen. Juvenal *sat.* 3, 14: *Judaeis quorum cophinus foenumque supellex.* Vgl. 6, 542. — V. 21: „ungefähr — ausgenommen.“ Die Ausnahme von Weibern und Kindern war gewöhnlich in der jüdischen Volkszählung.

V. 22. *Εὐθέως* — Joh.: damit sie ihn nicht zum König machten. *Ἀναγκάζειν* Mark. in d. Par. u. Luk. 14, 23. *Προάγειν* 26, 32. 28, 7. „Zusammen voranzugehen an das jenseitige Ufer, bis dass er die Volksmenge entlassen hätte“ d. h. unterdessen wollte er es thun. Er hatte die Absicht ihnen zu Land nachzufolgen (V. 13). Das *πέραν* ist hier vom diesseitigen, westlichen, Ufer zu verstehen. — V. 23. „Nachdem das Volk entlassen war, ging er allein auf einen Berg zu beten.“ *Κατ' ἰδίαν* zu *ἀνέβη* vgl. V. 13. Nicht ohne Absicht wohl setzen die Evangelisten höhere Erscheinungen im Leben Jesu oft nach Einsamkeit im Gebet. *Ὀψία* (s. z. V. 15): völliges Dunkel. *Ἐκεῖ*: auf dem Berge, oder: in der Gegend. — V. 24. „Das Fahrzeug war schon mitten im See, herumgeworfen von den Wellen, denn der Wind

ging ihm entgegen.“ Das Erste ist in zwei Sätze zu fassen: ἦν gehört nicht zu βασανιζόμενον (Griesbach). Μέσον τῆς θαλάσσης (Paulus: *medios inter fluctus* — müsste sein μέσον τῶν κυμάτων) wohl nicht gerade: in der Mitte des See's, sondern: in der Mitte des Seeweges. Denn die Absicht der Jünger war ja nur, am Ufer hin die kurze Fahrt nach Kapernaum zu machen. Dass sie aber nicht verschlagen worden seien bis in die Mitte des See's nach dem Evangelisten, zeigt das ἤδη. In dem „schon“ liegt, dass dieses auf dem Wege zum Ziele Statt fand. Johannes giebt die Entfernung der Jünger auf 25—30 Stadien (1 Meile) an. Josephus *de bell. jud.* 3. 10, 7: der See sei 40 Stadien breit und 100 lang. Ἄνεμος ἐναντίος AG. 27, 4.

V. 25: „Um die vierte Nachtwache“ — also lange nach der Zeit V. 23 —: gegen Morgen. Φυλακή, *Mischmeret*, 2 Mos. 14, 24. Ps. 104, 23. Früher hatten die Juden drei Nachtwachen; von Griechen und Römern nahmen sie die vierte an. Mark. 13, 35. „Ging er zu ihnen,“ περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης. Dieses wechselt ab mit ἐπὶ τὴν θάλασσαν V. 26. Lachmann liest umgekehrt: θάλασσαν (V. 25) — θαλάσσης (V. 26). Oft findet sich auch zweimal θαλάσσης. Die Formeln bedeuten in jedem Falle dasselbe nach der gewöhnlichen Erklärung: auf (ἐπὶ τῆς) — über-hin (ἐπὶ τήν). Sie nun sind der Mittelpunkt der Schwierigkeit unserer Stelle. Zu übergehen ist Bolten's Erklärung: hindurchkommen, wie immer nur, durch das Meer. Nachdem die Stelle von Alters her (in der Kirche) genommen worden war vom Wandeln auf dem See, erklärte Paulus sie zuerst vom Wandeln am See hin. Diese Erklärung hat grossen Beifall gefunden. Vgl. Paulus *Memorab.* 1794. 6, 70 ff. *N. theol. Journ.* 5, 167 ff. Ders. im *Commen.*, *Leben Jesu* und *exeg. Handb.* z. St. — Stolz *Uebers.* u. *Erläuter. d. N. T.* 1, 166 ff. und Schleiermacher in einer Predigt v. J. 1833

(nicht aber in d. Predd. über Markus) trugen sie auch vor dem Volke vor. Gegen Paulus trat auf Schulthess in *Flatt's Magaz. für chr. Dogm. u. Mor.* 8, 3 ff. u. Andd. Für diese Uebersetzung ist die Formel ἐπὶ τῆς θαλάσσης allerdings auch passend. So ἐπὶ τῆς ὁδοῦ: am Wege, 21, 19; ἐπὶ τῆς γῆς Joh. 6, 21; ἐπὶ θαλάσσης abwechselnd mit εἰς τὸν αἰγιαλόν das. 21, 1. Das ἐπὶ τὴν θάλασσαν aber könnte bedeuten: nach dem See hin. So AG. 17, 14. Vgl. 13, 2 ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν. Freilich hat Matthäus sonst immer παρὰ τὴν θάλασσαν: 4, 18. 13, 1. 20, 30 oder, wie gesagt, ἐπὶ τὸν αἰγιαλόν a. O. Doch das Meiste gegen die Uebersetzung: am See hin — liegt im Ganzen der Erzählung. 1. Die Erzählung hätte keine rechte Bedeutung, wenn nicht etwas Wunderbares hätte dargestellt werden sollen. 2. Die ganze Anlage deutet auf etwas Ungewöhnliches hin, z. B. das oft wiederholte εὐθέως, V. 28 πρός σε ἐπὶ τὰ ὕδατα (dieses ist nicht zu ἐλθεῖν zu ziehen), selbst das wiederholte ἐπὶ θαλάσσης würde müssig sein nach jener Auffassung. Weniger in Anschlag zu bringen ist die Uebereinstimmung der altkirchlichen Zeit in dieser Erklärung. Diese wird verspottet von Lucian *philosoph.* 13; vgl. Julian b. *Cyrill* 6, 213. Scholz, der die Oertlichkeit sah, bemerkt, ein Wandeln am See könne nicht angenommen werden wegen der Steilheit und Unebenheit des Ufers.

Die folgende Erzählung stellt wie die 8, 23 ff. mit vielem Sinne den Gegensatz des Schreckens, der Furcht, der Erregung bei den Jüngern — und die Ruhe und das Beruhigende in der Person Jesu dar. Dieses war ja, wie gesagt, das Grundgefühl in diesen Erzählungen: Allenthalben und Alle geborgen bei ihm. Jener Gegensatz legt auch für uns viel Interesse in die Erzählung.

V. 26. Ταράσσεσθαι anders als ἐκπλήσσεσθαι 13, 53. Schrecken kam von der Erscheinung überhaupt, oder weil

eine solche in diesen Umständen Unheil zu verkündigen schien. *Φάντασμα* hat auch Markus hier. Es steht wie Luk. 21, 37 *πνεῦμα*. Aehnlich Plinius *epistt.* 7, 27. — V. 27 fortschreitend beruhigend: „Seid getrost, fürchtet euch nicht, ich bin es.“

V. 28—31. Matthäus allein hat diese Erzählung von Petrus. Der Charakter dieses Mannes ist in der evangelischen Geschichte unter allen Verhältnissen gleichmässig dargestellt worden. Petrus wird geschildert als leicht erregt, und gewöhnlich dann äusserlich, stark ja schroff hervortretend, in der Liebe zur Person Jesu bis zur Leidenschaft lebendig — aber, weil von Aussen bestimmt und vorzugsweise äusserlich lebend, schnell auch verzagend und verzweifelnd. Ganz ähnlich ist die Erzählung Joh. 21, 7. Dasselbe Ereigniss konnte sich wohl öfters wiederholen. Es liegt übrigens hier in ihm nicht ein zweites Wunder: es konnte dieses so Statt haben, auch wenn Jesus nur am See gewandelt hätte; doch Petrus glaubt ein Wandeln auf dem See. — *Κέλευσον ἐλθεῖν*: im Heissen lag zugleich, dass es ihm möglich werden solle. *Ἐπὶ τὰ ὕδατα* gehört, wie oben gesagt, zum *πρός σε*. Zweifelhaft ist, ob *ἐπὶ τὰ ὕδ.* dasselbe bedeuten solle mit *ἐπὶ θαλάσσης*; wenigstens ist der Ausdruck minder bedeutend, stark. *Βλέπων ἄνεμον ἰσχυρόν* uneigentlich: er sah den Sturm d. i. den erregten See. *Καταποντίζεσθαι* (anders 18, 6): sinken. Der Ausruf: *κύριε σῶσον*, auch 8, 25. *Ὀλιγόπιστε* 6, 30. 8, 26. Es ist nicht gerade wie das folgende *εἰς τί ἐδίστασας* darauf zu beziehen, dass Petrus verzweifelt zu ihm zu kommen, sondern darauf, dass ihm im Schrecken das Verlangen verging, mit welchem er zu Jesus hinzugehen unternommen hatte: es ist der, dessen Gesinnung zu ihm nicht fest stand. *Εἰς τί*, למה: wie ist es möglich dass — *ἐδίστασας* (auch unten 28, 17) — du zweifelst, ob du kom-

men solltest (gewöhnlich: ob es dir gelingen werde. Paulus: ob ich es sei).

V. 32. Der Sturm schwieg, als er einstieg. Hier beruhigt schon seine Gegenwart, Kap. 8 sein Sprechen den Sturm. Umgekehrt Jon. 1, 11 f.: da der Frevler aus dem Schiffe war. *Κοπάζειν* hier auch bei Markus und 4, 39. — V. 33. Der Erfolg wie 8, 27. *Οἱ ἐν τῷ πλοίῳ*, wohl nicht die Jünger mit (*ἄνθρωποι* a. O.), sondern blos die Fremden im Schiffe. *Υἱὸς θεοῦ* hier vielleicht wie 27, 54 in heidnischer Bedeutung. Für die Jünger wäre der Erzählung zufolge vielmehr das *περιπατεῖν ἐπὶ θαλάσσης* Gegenstand der Verwunderung gewesen, nicht das Aufhören des Sturmes.

V. 34. „In die Landschaft Gennesaret.“ Die Schreibart des Namens ist sehr verschieden. Gennesar — Gennesaret — Gennesareth. Wahrscheinlich, auch bei Josephus und späteren Juden ist es nicht ganz gewiss, hiess der See Gennesaret, die Landschaft Gennesar. Der Volksgebrauch hat wohl oft Beides vermengt. Es ist der obere Theil des diesseitigen, westlichen, Ufers zwischen Kapernaum und Tiberias. Ob der Name mit dem alten Stadtnamen Kinneret (4 Mos. 34, 11. Jos. 13, 27. 19, 35) zusammengehangen habe, ist zweifelhaft. Der See heisst dort Meer von Kinneret. Der Name Gennesar hat entweder Thal oder Garten des Fürsten bedeutet oder der Gewächse (נצר): gewiss bezog er sich auf die Anmuth und Fülle der Gegend. — V. 36. *Ἵνα μόνον* u. s. w. als Volksglaube schon 9, 20 f.

Mit Kap. 15 beginnen die entschiedenern Verfolgungen der Judenschaft. Die Erzählung der drei Evangelisten ist gewiss durch die johanneische zu ergänzen, nach welcher Jesus nun schon mehrmals in Jerusalem gewesen und mit den jüdischen Oberen zusammengetroffen war.

V. 1—20: Rede gegen die Pharisäer. Mark. 7, 1—32 steht in demselben Zusammenhange.

V. 1. *Τότε* unbestimmte Bezeichnung und zugleich wohl sich auf die Oertlichkeit beziehend. *Οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων*, abgesendet um seinetwillen von dort. *Οἱ* hat oft gefehlt, auch Lachmann lässt es aus. Dann sind diese Menschen blos um dieser Frage willen abgesendet worden. V. 2. *Διάτι* — die Frage wie 9, 14 (dort b. Mark. Johannesjünger) gestellt. Bei *οἱ μαθηταί σου* u. s. w. ist nicht ausgesprochen, ob sie dieses nur seinen Jüngern beilegen wollen oder auf verdeckte Weise ihm. *Παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* (זקנים): Anordnungen von den Vätern, Alten der Schulen. Hier und bei Markus in d. Parall. Im ganzen Neuen Testam., vgl. Gal. 1, 14 (*πατρικαὶ παραδόσεις*) u. Kol. 2, 8 (*παραδ. τ. ἀνθρώπων*), und auch bei Josephus bedeutet das Wort *παραδόσεις* nicht wie in der Kirche (so Kühnoel) mündlich fortgepflanzte Sprüche, Lehren, sondern Uebergebenes d. i. Gelehrtes — s. v. a. *διδαχή* 16, 12. Daher ja auch apostolische *παραδόσεις*. *Ἄρτον ἐσθίειν*: Mahlzeit halten. *Νίπτονται τὰς χεῖρας* — Mark. 7, 3 f. giebt dieses ausführlicher: auch die Gefässe wurden gereinigt vor dem Gebrauche. Nach 3 Mos. 15, 11 war das Handwaschen blos bei Verunreinigungen verordnet. Die Anordnung der Meister machte es zu einer religiösen Pflicht und von allgemeiner Bedeutung.

Zwei Gedanken setzt Jesus ihnen entgegen.

V. 3—6: Menschengebote sind nicht höher zu achten als Gottesgebote — dieses war ihre Art: 23, 24. Die Antwort ist als Gegenfrage gesprochen. Aber V. 4 f. soll nur ein Beispiel geben; dieses ist nicht als die einzige Uebertretung aufgeführt.

Καί gehört zum *παραβαίνετε*. „Auch ihr seid Uebertreter und zwar des Höheren.“ *Ἐνετείλατο λέγων* ist text. rec.; beglaubigter ist *εἶπεν* (Lachmann) oder *εἶπε λέγων*. Stellen von Aelternliebe kommen oft im Gesetz vor: 2 Mos-

20, 12. 5 Mos. 5, 16; 2 Mos. 21, 16. 3 Mos. 20, 9. 5 Mos. 27, 16. *Καταλογεῖν* nicht nur schmähen, sondern auch handelnd gering achten. „Euer Gebot aber ist.“ Sinn des Folgenden (V. 5): ein Gelübde zu Gott entbinde von allen Pflichten, auch von denen gegen die Aeltern. Diess ganz im Geiste der jüdischen (vgl. Talm. *Tr. Nedarim)* wie auch später kirchlichen Casuistik. Sowohl das Willkürliche, Selbstauferlegte, als Alles, was in Beziehung auf die Gottheit stand, hatte in der falschen Moral unbedingtes Vorrecht. Bei *δῶρον* ist *ἐστι*, nicht *ἔστω* zu suppliren. *Δῶρον* wie 3 Mos. 1, 2 and. Darbringung für Gott. „Wer zu Vater und Mutter sagt (sagen kann): das was du von mir zu deinem Nutzen empfangen könntest oder solltest, ist eine Gabe,“ für eine solche bestimmt oder gelobt. *Καί* ist Nachsatzpartikel; und so fassen es die Meisten. Andere nehmen eine Aposiopesis an, indem sie *ἀναίτιός ἐστι* oder etwas Aehnliches suppliren. „Der braucht nicht“ oder auch „der soll nicht ehren Vater und Mutter.“ *Οὐ μὴ τιμήσῃ* oder *τιμήσει* (Lachmann). *Τιμᾶν* hat hier offenbar die Bedeutung: in der That ehren, thätig ehren, fördern. Sir. 3, 3 *ἔργῳ τιμᾶν* neben *λόγῳ*. V. 6: „So habt ihr Gottes Gebot nur Schullehren wegen abgeschafft.“ Pflegt es zu thun, oder: habt es zu eurem Grundsatze gemacht. *Ἀκυροῦν* Gal. 3, 17.

V. 7—9: Die Frömmigkeit des Pharisäismus bestehe nur in äusserlichen Gebräuchen. Diese Aeusserlichkeit in Frömmigkeit und Tugend und das Willkürliche, von welchem vorher gesprochen, waren wesentlich mit einander verbunden. Immer ist es so gewesen.

Ὑποκριταί ist dem gemässe Anrede; vgl. 7, 5. *Προφητεύειν* nicht gerade: weissagen, wie auch *προφητεία* 13, 14, sondern: in höherer Art, aus göttlicher Ansprache reden. Jes. 29, 13 — in der gewöhnlichen Lesart der Septuaginta. Aber die neuere Kritik lässt hier *ἐγγίζει μοι* zu Anfang, und

nach ὁ λαὸς οὗτος die Worte τῷ στόματι αὐτῶν καί weg. Wahrscheinlich ist der kürzere Text der ursprüngliche. „Dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen, aber sein Sinn ist fern von mir. In leerer Weise (μάτην) ehren sie mich, Lehren und Gebote von Menschen lehrend.“ Μάτην ist von den Alexandrinern dem Originale beigesetzt, wahrscheinlich nach einer anderen Lesart. Ohne Sinn, Bedeutung, Recht. Διδασκαλίας gehört mit zu ἀνθρώπων, wie Kol. 2, 22, wenngleich διδαχή und διδασκαλία auch für sich (jenes Hebr. 6, 2) von blos menschlichen Lehren im Gebrauch ist, entgegen dem νόμος.

V. 10—11 zum Volke kurz und sententiös wie 13, 11 gesagt, dann V. 15—20 gegen die Jünger ausgeführt. „Das Aeusserliche ist unbedeutend.“ Von der negativen Seite dargestellt: es befleckt nicht — nämlich wenn das Innerliche dabei in guter Verfassung ist. Tit. 1, 15.

Ἀκούετε καὶ συνίετε = ὁ ἔχων u. s. w. 11, 15. 13, 43. „Nicht das Aeussere entweiht, sondern das Innere.“ Das Aeusserliche wird nur von Einer Art aufgeführt, derjenigen, welche im Judenthum am meisten zur Erwägung kam: In Speisen kann keine Entweihung des Menschen liegen; und dieser Begriff ist natürlich in der Beschränkung aufzufassen von Speisen, welche das Judenthum für unrein hielt. In den Mund Gebrachtes, εἰσερχ. εἰς τὸ στόμα, AG. 11, 8 vgl. 10, 14. Κοινοῦν in jüdisch-griechischer Bedeutung, 1 Makk. 1, 47. 62. Κοινόν = ἀκάθαρτον (AG. a. O. Röm. 14, 14): vorzugsweise vom äusserlich Unreinen. Ἐκπορ. ἐκ τοῦ στόματος eigentlich nur von der Rede (4, 4); hier aber bedeutet es Innerliches überhaupt: der Ausdruck ist, wie diess in der sententiösen Sprache geschieht, dem vorhergehenden gemäss gewählt, als Gegensatz zum εἰσερχ. εἰς τὸ στόμα.

V. 12. Τὸν λόγον, den letzten Spruch, V. 10 f., der

obendrein vor dem Volke gesprochen worden war. Von diesem Spruch ist auch im Folgenden, V. 15—20, allein die Rede. *Σκανδαλίζεσθαι* ähnlich wie 13, 57. Doch hier ist es nicht: verächtlich finden, sondern: sündhaft. Die andere Bedeutung hat Statt 13, 21. — Die Antworten V. 13 f. haben den Sinn: die Wahrheit müsse sich geltend machen, unbekümmert um die unächten Lehrer. Diess eine zweite Hauptstelle gegen Accommodation, neben 9, 16 f. „Jede Anpflanzung, welche nicht mein himmlischer Vater gemacht hat, wird ausgerottet werden.“ *Φυτεία* hier wohl Denkart (so Ignat. *ad Philad.* 3: Irrlehren, *οὐ φυτεία πατρός*). *Ἦν οὐκ ἐφύτ. ὁ πατ. μ. ὁ οὐρ.*: nicht gottesartig, gotteswürdig, ungöttlich in einem weiteren Sinne. *Ἐκριζωθήσεται*: soll es werden, überhaupt oder durch uns. Viele (Fritzsche, de Wette) fassen den Satz: diese Menschenart, die Pharisäer, werde bald zu Grunde gehen vor dem Volke, ihre Rolle ausgespielt haben. Zu hart ausgedrückt. — V. 14. *Ἄφετε αὐτούς* (anders 3, 15): beachtet sie nicht. „Sie sind blinde Führer von Blinden: und wenn ein Blinder den anderen führt, so fallen Beide in die Grube“ (*βόθυνος* 12, 11). Sie haben kein Recht zu lehren und können nur Erfolge zum Unglücke der Menschen haben. Dasselbe Sprüchwort, anders gestellt, auch Luk. 6, 39. Vgl. Jes. 56, 10 und Horat. *epistt.* 1. 17, 4: *ut si coecus iter monstrare velit* — beide nur von Einer Seite, dem Blindsein, nicht von der anderen, dass sie auch Blinde leiten wollten, worin noch Mangel an Selbsterkenntniss und Uebermuth inne liegt.

V. 15. *Παραβολή* = bildliche Rede, die in V. 11 gesprochene, bei welcher Jesus selbst gesagt hatte: *ἀκούετε καὶ συνίετε. Φράζειν* 13, 36.

V. 16. *Ἀκμήν* als Adverbium (Spitze) gebraucht: durchaus, oder: eben noch. Diese zweite und gewöhnliche Bedeutung hat es hier, dem *οὔπω* im Folgenden entsprechend.

Zu ἀσύνετοι vgl. συνιέναι V. 10. — V. 17. Νοεῖν (16, 13): Gesagtes begreifen.

Die Rede bis V. 20 bezeichnet sowohl Sinn als Grund des Spruches V. 11. Es sei vom Innerlichen, Geistigen, im Gegensatze zum nur Aeusserlichen die Rede; aber jenes allein; die Gesinnung, ehre und schände, weil es allein Werth hat und bleibend ist.

Εἰς τ. κοιλίαν χωρεῖ κ. εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται: in alvum descendit et in latrinam ejicitur. Es soll hiermit zugleich das Niedrige und das stets Wechselnde, Ausserwesentliche ausgedrückt werden. — V. 18. Ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχεται — dieses zur Erklärung der Formel ἐκπορ. ἐκ τ. στόμ. „Unter dem — ist zu verstehen —". Καρδία bezeichnet das gesammte Innerliche. „Solches (ἐκεῖνα — auf das Zweite, das Erklärende — zu beziehen) verunreinigt den Menschen." V. 19 f. wird der letzte Gedanke anschaulich gemacht, indem das Schlimmste aufgeführt wird, was sich in einem menschlichen Gemüth entwickeln kann. Daher V. 20, auf den gesunden Sinn sich berufend: solches doch gewiss entweiht, und sicher nicht das Essen mit ungewaschenen Händen. Die Gegensätze des ἐξερχόμενα und εἰσερχόμενα sind nicht vollständig ausgeführt worden. Das Bleibende des Geistigen (entgegen dem Wechselnden des Materiellen) ist V. 18 nicht ausdrücklich erwähnt worden. Uebrigens ist diese Stelle mit Recht auch oft gegen die Meinung gebraucht worden, welche den Ursprung des Bösen nicht in das menschliche Innere setzte, sondern ausser ihm (Satan) oder in eine natürliche Nothwendigkeit (Erbsünde). — Διαλογισμοὶ πονηροί (hier auch bei Mark.) ist allgemeiner Ausdruck für alles Folgende (Jak. 2, 4. Ps. 56, 5 διαλ. εἰς κακόν, and.): was Böses gesonnen, gewollt wird, *prava consilia.* Das Böse wird ziemlich, ausgenommen die Stellung der φόνοι vor μοιχεῖαι, nach dem Dekalogus angeordnet. Μοιχεῖαι und πορνεῖαι stehen neben ein-

nder (zum Dekalog hinzusetzend) wie ψευδομαρτυρίαι und βλασφημίαι — das zweite bezeichnet mehr Gesinnung, das erste Handlung. Dem falschen Zeugnisse lag immer ein Nichtchten Gottes, bei welchem man Zeugniss ablegte, zum Grunde, und jenes beruhte in der Gesinnung der Gottesentfremdung, βλασφημία. — V. 20 geht auf die gegenwärtige Frage zurück (V. 2), aber, wie gesagt, mit der besonderen Bedeutung, dass doch gewiss Solches, Kleines, nicht entweihen könne.

V. 21 ff. bis Kap. 18 geht Markus Kap. 7—9 fortwährend parallel. Lukas hat die nächstfolgenden Erzählungen nicht. Die nächste hier bis V. 28 soll ohne Zweifel den Contrast darstellen zwischen den jüdischen Verfolgungen und Hemmungen und dem Vertrauen aus dem rohsten Heidenthum heraus.

Ἀναχωρεῖν wieder wie 14, 13. Ἐξελθών nicht wie ἐξελθοῦσα im Folg., aus dem jüdischen in's heidnische Land: sonst würde das ἐξελθοῦσα nicht haben gesagt werden können: sondern aus der galiläischen Landschaft, wo er war, vielleicht aus Kapernaum. Τὰ μέρη — Mark. τὰ μεθόρια, Grenzland. Eben des ἐξελθοῦσα wegen muss auch τὰ μέρη dieses, Grenze, bedeuten: wenngleich εἰς τὰ μέρη sonst immer bei Matth. (2, 22. 16, 13) bedeutet: in das Land hinein. Oder εἰς ist s. v. a. versus, darauf hin. Tyrus und Sidon: Phönizien nach den beiden Hauptstädten. — V. 22. Χαναναία hier allein bei Mark. Συροφοινίσσα mit dem Beinamen ἑλληνίς: wohl = Heidin) altisraelitischer Name für Phönicierin. Wie der Name Israel und ähnliche wurde der alte beibehalten auch für die Bewohner der heidnischen Landschaft: hier vielleicht, um für das Folgende die Vorstellung des Nichtisraelitischen rege zu halten. Κραυγάζειν (12, 19) hier Aeusserung stürmischen, drängenden Bittens. „Erbarme dich, Sohn David's" u. s. w. Diesen Namen hatte das heidnische Weib (V. 24) wahrschein-

lich von den Jüngern gehört. Wie sie denselben auch ver den haben möge, sie legte in ihn wenigstens die Vorste von grosser Macht. *Κακῶς δαιμονίζεσθαι* soll vielleicht heidnischen (griechischen) Sprachgebrauch wiedergeben; in diesem hat *δαιμονίζεσθαι* ja eine Bedeutung nach zwei S hin und fast mehr gute. Aber den Glauben an dämoni Besitzungen hatten auch die Heiden, ja die Juden hatten selben von diesen angenommen.

Die folgende Erzählung mag etwas Auffallendes h und wenigstens ist sie immer vielen Bedenken ausgesetzt wesen. Man hat 1. nur einzelne, uns auffallende Ausdrü wie V. 26, im gangbaren, volksmässigen Sinne aufzufas wo sie ebensowenig auffielen als das Zöllner und Sünd 2. Hier sind die Ausdrücke deswegen lebhafter, stärker, es die Absicht der Tradition war, den heidnischen, glaub vollen, nicht zurückzudrängenden Sinn darzustellen, im gensatze zum Uebermuthe und Hohn des Judenthums. 3. Grundsatz Jesu in Hinsicht auf die Predigt, vorzugsweise u Juden, fand sich schon 10, 5 f. Hier kam hinzu *a.* Lauern der jüdischen Feinde, *b.* dass die Glaubensbedin nicht vorausgesetzt werden konnte bei Heiden, denen das W der immer nur als magisches Werk galt.

V. 23. *Οὐ λόγον* 22, 46. *Ἀπόλυσον* (14, 22 f.) v helfend entlassen. *Ὀπίσθεν ἡμῶν*: uns verfolgend. V. 24. *Πρόβ. ἀπολ.* 10, 6. — V. 25. *Ἐλθοῦσα* (14, 3 näher herantretend. — V. 26 wird die vorige Rede V. durch das Positive gesteigert. Die Bezeichnung *κύνες* volksmässig, aber die ganze Rede ist sprüchwörtlich. P lus vermuthet, dass das Weib selbst einen solchen Ausd gebraucht habe. *Κυνάριον* diminutive Formel, nicht mild (Wetstein), mehr herabwürdigend. Für *οὐ καλόν* hat neuere Kritik (Lachmann, Fritzsche) *οὐκ ἔξεστι* an nommen. *Λαβεῖν* ist nicht blos Nebenwort (zur Umschreib

= nehmen und werfen, vielmehr = wegnehmen. Entweder wird das Sprüchwort, eben wie ein Sprüchwort, ungenau angewendet (denn es wurde ja den Kindern Nichts entzogen, wenn den Heiden geholfen wurde) oder es bezieht sich vielleicht darauf, dass Jesus das jüdische Land verlassen hatte: seine Gegenwart jenem entzogen, um nun den Heiden zu helfen. — V. 27 giebt die Antwort in einem anderen Sprüchwort. Sinn: Aber es darf doch dem minder Begünstigten das zu Gute kommen was die Begünstigten verschmähen. *Καὶ γάρ*: Indessen doch. *Ψιχίον*, noch bei Mark. in d. Parall. u. bei Luk. 16, 21 (nicht klassisch) = *frustulum*, von dem Brosamen gesagt. Das *κύριος* bringt eine noch demüthigere Vorstellung herein. — V. 28. *Πίστις* 8, 10: Vertrauen auf seine Person oder auf seine Messianität. *Ἀπὸ τῆς ὥρας* wie 9, 22 gewiss in dem Sinne bei'm Evangelisten, dass die Heilung sofort geschehen sei. Aber merkwürdig, dass die Formel nur in diesen zwei Stellen von Wundern an Heiden vorkommt. Die minder bestimmte, gutbezeichnende Formel wird wohl gebraucht, weil keine Erkundigung geschehen konnte über das Genauere von Zeit und Umständen.

V. 29. *Παρὰ τὴν θάλασσαν* — näher herab zum See, also nach Galiläa zurück. Da wir V. 39 ihn nach dem diesseitigen Ufer schiffend finden, so liegt die Scene des Folgenden gewiss ebenda wo die vorige Speisung geschehen, auf dem jenseitigen, östlichen, Ufer des Sees. *Τὸ ὄρος* ist demnach derselbe wie 14, 23. *Ἐκάθητο*, wie dort und immer, zur Lehre. — V. 30. *Κυλλοί* nicht wie 18, 8 *mutili*, Verstümmelte, sondern Gekrümmte, solche welche nicht alle Glieder gebrauchen konnten. *Ἔῤῥιψαν* bezeichnet das Unvermögende dieser Menschen. *Παρὰ τοὺς πόδας*, Hülfe suchend; ebenso AG. 4, 35. — V. 31. *Ἐδόξασαν τ. θεὸν Ἰσρ.* wie 9, 8. Gott Israel's (Luk. 1, 68) erinnernd an die alten Verheissungen und die alten Verhältnisse.

Wiederum hier nun V. 32 ff. die Erzählung von einer wunderbaren Speisung wie 14, 14 ff., nur kürzer doch weit bestimmter erzählt, zugleich, wie gesagt, auf derselben Stelle Statt findend. Auch Markus hat beide Speisungen, diese hier 8, 1 ff. Unten 16, 9 f. wird auf beide zusammen hingewiesen. Lukas und Johannes haben diese zweite nicht. Will man die beiden Erzählungen nur für veränderte Darstellung Eines Ereignisses nehmen, so muss man freilich die Rede Jesu 16, 9 f. für nicht ursprünglich ansehen. Aber die Tradition hat die Ereignisse gewiss mit Absicht verbunden. In unserer Stelle ist es der Grundgedanke, vgl. V. 32: bei geistigem Verlangen und Nehmen werde immer auch für das Aeusserliche gesorgt. Die Paulus'sche Auffassung des Ereignisses übrigens findet, eben nach V. 32, minder Statt. Man könnte, zweifelte man an der Wiederholung dieses Ereignisses, vermuthen, diese Erzählung sei um grösserer Bestätigung willen hinzugekommen.

V. 32. Hier σπλαγχνίζεσθαι, anders als 14, 14: Mitleid mit ihrem äusserlichen Zustande haben. „Denn es sind schon drei Tage, dass sie bei mir sind, und sie haben (nunmehr) Nichts zu essen." Statt ἡμέρας τρεῖς hat die neuere Kritik ἡμέραι τρεῖς wie Luk. 9, 8. Fritzsche setzt vor προσμέν. nach Cod. *D* noch καί, was nicht nöthig. Προσμένουσί μοι καὶ οὐκ — nicht: solange als sie bei mir sind, sind sie ohne Speise, sondern: jetzt nur —. Προσμέν. μοι = halten zu mir. Dieses der Grund jenes σπλαγχνίζεσθαι. Νῆστις ist althom. Wort; hier steht es auch in d. Par. b. Mark. „Damit sie nicht verschmachten unterwegs." — V. 33. Ἐρημία 14, 15. Die Menschenzahl, die Vorräthe und die Ueberbleibsel sind bei Matthäus und Markus ganz gleich: hier sind weniger Menschen, grösserer Vorrath, weniger Ueberbleibsel, als Kap. 14. Aber darauf ist gewiss kein Gewicht zu legen. Die Darstellung des Einzelnen ist

übrigens ganz wie dort Kap. 14; besonders *ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν, ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων.* — V. 37. *Σπυρίδες* (AG. 9, 25) sind geflochtene Körbe, gewöhnlich grösser als *κόφινοι*. In 16, 9 f. sind beide verbunden. Die Worte waren also wohl stehend in der Tradition.

V. 39. *Μαγδαλά* (im gewöhnlichen Text) — dieser Name kommt in den Evangelien hier allein vor; öfter bekanntlich *Μαγδαληνή*. Auch Josephus erwähnt es nicht, wenn es nicht *Μαγεδώ* und *Μαγεδδώ* bei ihm (*antiqq. jud.* 8. 6, 1 u. 9. 6, 3) ist. Es ist verschieden gelesen worden: neben *Μαγδαλά* findet sich *Μαγδαλάν*, *Μαγαδάν* (Lachmann), *Μαγεδάν* (Hieronymus). Es mögen verschiedene provincielle Formen gewesen sein. Der ursprüngliche Name der Stadt ist ohne Zweifel Migdal (Migdelah) gewesen, vielleicht מִגְדַּל אֵל (Gottesthurm) im Stamme Naphthali (Jos. 19, 38). Noch jetzt befindet sich dort ein Dorf Madschel oder Madschdel zwischen Kapernaum und Tiberias. Das Land, die Gegend der Stadt hiess vielleicht *Μαγδαλάν*. Auch unsere Erzählung führt auf einen diesseitigen, westlichen Ort dieses Namens hin.

Kap. 16 V. 1 erscheinen zuerst Sadducäer unter den lauernden Begleitern Jesu, verbunden mit den Pharisäern. Es sind entweder Häupter oder Abgesandte der Secte gewesen. Weder in dieser Verbindung derselben mit den Pharisäern noch in ihrem Betragen (Zeichenfordern) liegt etwas Auffallendes. Es konnte ja dieses sogar nur Anbequemung an den Pharisäismus sein. Und wodurch will man erweisen, dass die Sadducäer keine Zeichen gefordert haben?

V. 1—4 vgl. 12, 39 ff. Zu unserer Erzählung nur sind parallel Mark. 8, 11 f. u. Luk. 11, 29 ff. Markus hat Nichts vom Zeichen Jona.

Πειράζοντες nicht blos: wartend, ob er es zu thun ver-

möge, sondern: versuchend, ob er sich für den Messias erklären werde. Ἐπιδεῖξαι — als Schauspiel zeigen. Würde blos δεῖξαι gelesen, so könnte dieses = ποιῆσαι sein. Joh. 2, 18 u. 10, 32. Σημεῖον ἐκ (Mark. ἀπὸ) τοῦ οὐρανοῦ s. z. Kap. 12. „Hohes, glänzendes Zeichen.“ Vgl. Joh. 6, 30 f. (jüdische Forderung). Doch hier mit der besonderen Bedeutung: den Messias erweisend, wie σημ. τ. υἱοῦ τ. ἀνθρώπου 24, 20. Anders Jer. 10, 2 σημ. οὐρανοῦ d. i. am Himmel = Lufterscheinung.

Die Antwort Jesu V. 2 f. (dem Matthäus eigen; Luk. 12, 54—57 ganz frei): es bedürfe keines Zeichens, dass der Messias erscheinen werde; die ganze Gestalt der Dinge weise auf denselben, auf eine Katastrophe, hin. V. 4 (wie Kap. 12): ihnen gehöre nur das Zeichen des Jona — die Beschämung, dass Er, seine Sache, von ihnen zu den Heiden übergehen werde. Der 2. u. 3. Vers wurden oft weggelassen zur Zeit des Hieronymus und fehlen auch in einigen bedeutenden kritischen Zeugen oder werden als unächt bezeichnet. Allein sie passen zu gut hierher; gewiss sind sie lediglich aus Rathlosigkeit über ihren Sinn oder aus Misverständniss weggeblieben. — „Wenn es Abend ist, so sagt ihr: Es wird heiteres Wetter, denn der Himmel ist roth.“ Εὐδία Sir. 3, 15: *Jupiter serenus*. Es ist zu suppliren αὔριον ἔσται. „Früh sagt ihr: Heute wird es stürmisch werden, denn der Himmel ist roth und düster.“ Χειμών AG. 27, 20. Στυγνός, *triste coelum*; στυγνάζειν Mark. 10, 22. Also ein zwiefaches πυρράζειν τ. οὐρανόν. Demnach wohl der Sinn: ihr erkennt, dass dasselbe Zeichen, der rothe Himmel, Verschiedenes bedeute zu verschiedenen Zeiten. Wohlerwägend, wohlunterscheidend also beobachtet ihr den Himmel. Ὑποκριταί braucht (wie 7, 5) nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang zu gehören: es ist das allgemeine Prädikat dieser Menschenart. Oder es sind, die

ch selbst täuschen. Oder die Bedeutung des Namens
t, dass dieses ganze Zeichenbitten nur Vorwand sei. Das
Vort ist oft weggelassen worden, eben wohl seiner schein-
aren Unangemessenheit wegen, auch bei Lachmann, aber
ai an die Stelle gesetzt (ohne Auctorität). „Das Aussehen
es Himmels vermögt ihr zu unterscheiden, aber die Zeichen
er Zeit vermögt ihr nicht (zu unterscheiden)." *Πρόσωπον*
οῦ οὐρανοῦ — d. Römer *facies, vultus coeli.* Im *σημεῖα*
τῶν καιρῶν ist der Genitiv wie im *τοῦ οὐρανοῦ* gebraucht.
olglich sind *καιροί* (AG. 1, 7. 1 Thess. 5, 1) nicht messia-
ische Zeiten (Bretschneider). Lukas sagt blos *τὸν*
καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε; Aus dieser Stelle des Lukas
hellt, dass nicht von Wundern dieser Zeit die Rede sein
onne (Kühnoel, Fritzsche). *Σημ. τ. καιρ.* sind Zeichen,
elche in den Zeiten d. i. im Zeitlaufe liegen, folglich An-
eutungen grosser Ereignisse — in den Umständen oder in der
timmung der Menschen. Es ist die allgemeine Erwartung
nd Sehnsucht nach einer neuen Zeit gemeint. *Σημεῖον* ist
ich in dieser Stelle sicher nicht blos ein Erkenntniss-
eichen, Merkmal, sondern eine ausserordentliche
rscheinung; jedoch das Wort hier allerdings mit der Be-
eutung, auf Etwas hindeutend. — V. 4 wie Kap. 12.
καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθε — wahrscheinlich ist wieder ein
ναχωρεῖν gemeint, wie 15, 21.

V. 5—12, auch Mark. 8, 14—21 in gleichem Zusam-
enhange.

Ἐλθόντες εἰς — angekommen, und *ἐπελάθοντο* — hat-
en vergessen. Hinüberschiffend könnte *ἐρχόμενοι* be-
euten, nicht *ἐλθόντες*. Auch würde dann die wirkliche
Ankunft angegeben worden sein.

V. 6. Diese Worte sollen ohne Zweifel veranlasst wor-
den sein durch die Bitte der Pharisäer und Sadducäer V. 1.
Ζύμη s. z. 13, 33. Hier wie 1 Kor. 5, 6 u. Gal. 5, 9:

verderblicher Einfluss, Geist ihrer Art oder ihrer Lehren; der Geist des Unglaubens oder der Befangenheit im Aeusserlichen, insbesondere Messianischen. — V. 7. *Διελ. ἐν ἑαυτοῖς* entweder: bedachten es bei sich, oder: besprachen es (Luk. 20, 14) unter sich. *Ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβ.* — darauf bezieht sich die Rede Jesu. Die Jünger müssen nur auf das *ζύμη* gemerkt haben, nicht auf den Beisatz. „Vor fremder Speise sollten sie sich hüten.“ Sie bezogen also Jesu Rede auf die gewöhnliche Vorsorge der Juden, sich im heidnischen Lande mit Speise zu versehen, denn sie kamen (s. z. 8, 28) in ein Land gemischter Bevölkerung.

V. 8—11. Von gewöhnlicher Speise könne ja die Rede nicht sein, da bei ihm für diese auch auf ausserordentliche Weise gesorgt werde. — Die Rede setzt also das geschichtlich Wirkliche, wenngleich noch nicht das schlechthin Wunderbare (vgl. 6, 25 ff. 10, 29 ff.) jener Speisungen voraus. Zunächst hätte man ein Wort des Sinnes erwartet: bei ihm sei keine Vorsicht gewöhnlich in Beziehung auf die Reinheit der Speisen. Dieses wird wohl vorausgesetzt nach Kap. 15, wo ausführlich davon die Rede war.

Οὔπω νοεῖτε — dieses wie V. 11 und *συνιέναι* V. 12, vgl. 15, 17: verstehen was bildlich gesagt. Aber dem *οὔπω* zufolge bezieht sich die Frage wohl nicht blos auf diese Rede, sondern auf die bildliche Rede Jesu überhaupt. „Seid ihr immer noch so unvermögend Solches zu verstehen?“ *Οὐδὲ μνημονεύετε* und das Folgende bis V. 10 giebt das an, was ihnen zu anderen Vorstellungen jetzt hätte verhelfen können. „Die fünf Brode der Fünftausend“ — für sie bereitet, oder: von denen sie gegessen. *Καὶ πόσους* u. s. w.: „und dass ihr nicht nur gesättigt worden seid, sondern selbst Ueberfluss gehabt habt?“ „Die sieben Brode für die Viertausend *καὶ πόσας*“ u. s. w. Und, wie gesagt, selbst der verschiedene Ausdruck in *κόφινοι* und *σπυρίδες* ist beibehalten. —

V. 11. *Οὐ περὶ ἄρτων* (rec. *ἄρτου*) *εἶπον — προσέχετε* (rec. *προσέχειν*) u. s. w.: „nicht mit Hinsicht auf (gewöhnliche) Brode" u. s. w. Wird der Infinitiv gelesen, so hängt er von *εἶπον* ab: „nicht — euch gesagt habe, dass ihr euch hüten sollt."

V. 12. Der Gegensatz hätte sein können: *ζύμης τοῦ ἄρτου — ζύμης τῆς διδαχῆς*. Hier wird *ζύμης* weggelassen, sodass *διδαχή* den Geist bedeutet und Pharisäer und Sadducäer den *ἄρτοις* entgegenstehen. „Nicht vom Sauerteige der Brode, sondern vom Geiste der Ph."

Die folgende Erzählung V. 13—20 haben beide Evangelisten noch, Mark. 8, 27 ff. u. Luk. 9, 18 ff., an denselben Stellen. Das Aeusserliche der Erzählung ist verschieden. Matthäus und Markus verlegen das Stück auf den Weg nach Cäsarea Philippi, also ganz entfernt von Juden und von Menschendrang: eine zweite Entfernung, auf der entgegengesetzten Seite, vom See in ein fremdes Land. Die Frage ist wohl nicht für sich zu nehmen, sondern als ein Bruchstück von vertrauter Besprechung mit seinen Jüngern. Lukas, wie oft, berichtet, in einer Gebetszeit habe Jesus diese Frage gethan — nämlich über die Menschenurtheile in Betreff seiner, während er sich mit seiner Bestimmung beschäftigt habe.

V. 13. *Εἰς τὰ μέρη* wie 15, 21 auch hier vielleicht nur bis dahin, an die Stadt hin. Caesarea Philippi (bei 9, 22 erwähnt), neben Caesarea Palaestinae, die alte Stadt Paneas, jetzt Banies (*Πάνιον* oder *Πανεῖον* hiess eine Grotte dieser Gegend), lag an den Quellen des Jordan, weit nördlich herauf vom galiläischen See, in der Provinz Gaulonitis. Den Namen erhielt sie zu Ehren des Augustus durch den Tetrarchen Philippus. Später wurde sie von Agrippa II. Neronias genannt. *Τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* Beisatz zu *ἐμέ* = mich, der ich des Menschensohn bin. Nicht: mich als den Menschensohn; denn wer ihn so nannte, der hatte keine wei-

tere Meinung über ihn. Wahrscheinlich fand man in der alte Kirche oft den Satz überladen: daher liess man με häufi weg (auch Lachmann, Fritzsche). Einige (Beza) zer legen den Satz in zwei Fragen: „mich? Etwa für den Mes sias?“ Zu übergehen sind die, welche auch hier ὁ υἱὸς τ ἀνθρ. nur in der Bedeutung nehmen: mich der ich hier be euch bin. — Jesus fragt also, ob die Anerkenntniss seine Messianität hindurchgedrungen sei durch die Menschen. E war dieses nicht der Fall nach den Antworten der Jünger. Die Menschen sind daher das Volk im Ganzen; Einzelne sind ausgenommen 8, 29 (14, 33). — „Johannes den Täufer“ (14, 2). Solche welche nichts von dem früheren Nebeneinanderstehen Jesu und des Täufers wussten. „Elia, Jeremia, oder einen sonst (Luk. in d. Par.: προφήτης τις τῶν ἀρχαίων) von den Propheten.“ Elia 11, 14. Jeremia vielleicht auch Joh. 1, 21 unter προφήτης zu verstehen: der Klagende um Volk und Stadt sollte auch das neue Heil begrüssen; aber er sollte auch die Bundeslade verborgen haben, deren Wiederauffinden in der messianischen Zeit erwartet wurde (2 Makk. 2, 1—12 vgl. 15, 13—16. Apok. 2, 17). Ungünstige Nachrichten haben die Jünger nicht vernommen.

V. 15. „Ihr aber —.“ V. 16. Petrus tritt in den Evangelien immer als Sprecher auf für die Uebrigen (Chrysostomus nennt ihn daher τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων), wie es ihn auch bei'm Handeln stets hervordrängt (15, 15. 17, 24. 18, 1). Σὺ εἶ — also nicht blos ἡμεῖς σε λέγομεν. „Der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist zwar das messianische Prädikat (26, 63), doch da es eben als Prädikat, nicht als Name gebraucht wird, wohl mit höherer Bedeutung. Und hier vielleicht dem ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. V 13 als Bedeutenderes entgegengesetzt. Lebendiger Gott — nur als höchster, feierlichster Gottesname gebraucht. Acha

lich Nathanael bei Joh. 1, 50. „Du bist im erhabensten Sinne der Messias.“

V. 17—19 hat Matthäus allein; auch 14, 28 f. stand besonders von Petrus. Doch ist dieses bei keinem Evangelisten (auch nicht bei Markus) charakteristisch. Die Traditionen sind allem Besonderen von Petrus nachgegangen. Nur ist merkwürdig, dass Markus mehr Nachtheiliges oder Zweideutiges über ihn hat. Die altpapistische Auslegung und Anwendung der Stelle geht uns nicht mehr an, da der Vorrang des Petrus ja in gar keinem historischen Zusammenhange mit dem römischen Bisthum steht. Auch ist 1. nicht schlechthin von einem Vorrang des Petrus hier die Rede (solchen gab es ja gar nicht bei den Aposteln: 18, 1. 20, 26), sondern mehr von einer Verpflichtung, einem Berufe, und 2. unter der Voraussetzung, dass er dieser Ueberzeugung treu bleibe; sowie er sogleich V. 23 schwer getadelt wird. 3. Es wird in der Hauptsache wieder 18, 18 u. Joh. 20, 21 allen Aposteln dieselbe Machtbefugniss zugetheilt.

V. 17. *Μακάριος εἶ* (13, 16): glücklich zu preisen, weil —. Entweder: weil du diese hohe Ueberzeugung hast, oder: weil dir eine höhere Offenbarung zu Theil geworden ist. *Βὰρ Ἰωνᾶ* Joh. 1, 43. 21, 15; hier ist auch *Ἰωαννᾶ* oder *Ἰωάννου* gelesen worden. Auf die Wortbedeutung der Namen Simon — Jona (Hörer — Unterdrückung) ist gewiss hier keine Anspielung (Paulus). Sie werden aufgeführt, um seine menschliche Persönlichkeit hervorzuheben: Mensch, nicht menschlicher Weise redest du. *Σὰρξ καὶ αἷμα* ist spätere Formel des jüdischen Gebrauchs (nicht im A. T.): Gal. 1, 16. Eph. 6, 12. „Sein, des Petrus, eigenes Gemüth.“ Fleisch und Blut ist hier gewiss nicht blos Bezeichnung menschlicher Schwäche, aus welcher solche Ueberzeugung nicht hervorgehen könne, sondern der sinnlichen, äusserlichen Richtung, in welcher sie ihn nicht als Messias erkennen würden (11, 6).

Ἀποκαλύπτειν 11, 25. Jener Formel *σὰρξ κ. αἷμα* wird hie nicht *πνεῦμα ἅγιον*, sondern Gott entgegengesetzt. Die Begriffe sind dieselben. Gott geoffenbaret (Joh. 6, 44) in dem Sinne, dass es in ungewöhnlicher, höherer Weise erkannt werde. — V. 18. *Κἀγὼ* (10, 32) — ich erwiedere das was du von mir gesagt — „dass du ein Solcher seiest und Solches leisten werdest.“ *Σὺ εἶ* entspricht dem *σὺ εἶ* V. 16. *Ἐπὶ ταύτῃ* u. s. w. entspricht dem *ὁ υἱὸς τ. θεοῦ*, der höheren Bestimmung. Aber dieses *σὺ εἶ* bei Namendeutungen ist sonst gewöhnlich; vgl. Gen. 49, 8. Es liegt gerade nicht in den Worten, dass Simon jetzt eben den Namen Petrus erhalten habe; im Gegentheile wird er wohl als schon bestehend vorausgesetzt. Siehe 10, 2. Demnach herrscht keine Differenz mit Joh. 1, 42. *Πέτρος* — auch in der materiellen Bedeutung ist die Masculinform gewöhnlich. *Καὶ ἐπὶ ταύτῃ* — darum denn, weil du so wacker, treu bist, sollst du einen solchen Beruf haben. *Πέτρα* geht ohne Zweifel auf die Person des Petrus. Andere Erklärungen entstanden aus befangener Scheu vor einem Primat des Petrus überhaupt oder seiner angeblichen Nachfolge; so 1. auf diesem Bekenntnisse (Chrysostomus *hom.* 35, Hilarius, Melanchthon Anh. zu d. Schmalk. Artt. 344; auch liberale Kirchenhistoriker, vgl. Paulus' Relation aus du Pin); 2. auf mir, Christus (selbst Hieronymus schwankt — vgl. 21, 42. 1 Kor. 10, 4 and.); 3. auf alle Apostel (Augustinus u. And.). *Οἰκοδομήσω τὴν ἐκκλησίαν* — Bau auf Felsen 7, 24. So die apostolische Grundlage der Kirche Eph. 2, 20. Apok. 21, 14. Die Stelle bedeutet nicht, dass auf Petrus allein die Kirche ganz beruhen solle, sondern dass er eine vorzügliche Stütze derselben werden solle, dass er sie vornehmlich begründen werde, wie er (als erster Prediger) es wirklich gethan bei Juden AG. 2, 14 und bei Heiden 10, 7 ff. *Ἐκκλησία* hier zuerst; wieder bei Matth. 18, 17. Die israelitisch-jüdischen Bedeutungen des

Worts gehören nicht für den urchristlichen Gebrauch, blos = Versammlung, sondern vom Anfang an lag in dem Worte der Begriff des Berufenseins und zwar aus aller Welt, also ein das Evangelium charakterisirender Begriff. Die ἐκκλησία ist die Gemeine, aus welcher das Himmelreich hervorgehen solle. Πύλαι ᾅδου allgemeines Bild des Alterthums, wie die Unterwelt als ein fester Bau, Gefängniss vorgestellt wurde. Aber immer werden diese Pforten der Unterwelt erwähnt, wenn von einem Eingehen in dieselbe die Rede ist: es sind die sich öffnenden Pforten der Unterwelt. Jes. 38, 10. Ps. 9, 10. 107, 18. Weish. 16, 13. Also entweder: für diese Kirche wird sich das Schattenreich nicht öffnen = wird kein Untergang sein; oder (denn auch dieses steht mit dem Schattenreich im Zusammenhange): für Satan wird sich das Thor nicht öffnen, um gegen diese Gemeine zu kämpfen. Οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς: nicht obsiegen über sie (Luk. 23, 23). Dieses die gewöhnliche Bedeutung des Worts. Paulus fasst es: übertreffen an Stärke; Meyer: widerstehen der ankämpfenden Gemeine. Αὐτῆς natürlich τῆς ἐκκλησίας. Wetstein bezieht es auf πέτραν, vgl. Röm. 8, 35—39. Dieses πύλαι u. s. w. wird allerdings dem Petrus als Verdienst angerechnet. „Solche Kräfte halten meine Gemeine.“ — V. 19 wird wie gesagt dem Petrus zuertheilt, was anderwärts allen Aposteln (18, 18). Also: du auch. Neben dem Berufe solle er auch ein grosses Recht erhalten. Δώσω, das Futurum, deutet wohl darauf hin, dass Christus bis jetzt diese Schlüssel noch selbst habe. Schlüssel des Himmelreichs (Jes. 22, 21 f. Apok. 3, 7): Recht einzulassen oder nicht. Καὶ ὃ ἐὰν — verschiedenes Bild, aber von ganz gleichem Sinne; daher leicht mit einander verbunden. Uebrigens lagen auch diese Bilder den Juden näher; denn binden und lösen wurde auch von Zu- und Aufschliessung gebraucht (Gen. 42, 27. Jer. 33, 1). Aber nach jüdischem

Sprachgebrauch ist binden und lösen im uneigentlichen Sinne (vgl. λύεσθαι Jes. 40, 2) Sündenstrafen nicht erlassen — erlassen. Daher auch von Krankheiten binden und lösen Luk. 13, 16 — senden, heilen — nach der gangbaren Beziehung derselben auf Sünden. Viele (Euthymius, Grotius) wollten auch hier an eine solche specielle Wundermacht der Apostel denken. Aber gewiss findet vielmehr jener allgemeine Begriff Statt. Und so Joh. 20, 23 κρατεῖν — ἀφιέναι ἁμαρτίας. Im göttlichen Reiche, vorerst in der ἐκκλησία, ist die Stäte der Sündenvergebung. Also die Bilder zusammen: du sollst zum göttlichen Reiche und zu seiner Sündenvergebung zulassen und von ihnen ausschliessen. Unter den übrigen Erklärungen des Bindens und Lösens passt die noch am meisten: verordnen — verbieten (4 Mos. 30, 3 f. Dan. 6, 8 — rabbin. Gebrauch), welche Paulus, Kühnoel und Fritzsche gegeben haben. Zu gesucht ist die von Meyer und Bretschneider aufgestellte: binden an das Himmelreich *(colligere in civitatem Dei)* — lösen davon *(separare ab illa)*. — „Was du auf Erden thun wirst in dieser Art, wird so im Himmel gelten." Ἔσται: *esse censebitur*, vgl. 10, 40. Ἐν τ. οὐρανοῖς: im göttlichen Rathe. Aber es gehört zum ἔσται, nicht zum λελυμένον und δεδεμένον. Folglich nicht: es wird himmlisch gebunden, gelöst scheinen. Denn auch jenes Binden und Lösen des Petrus war kein äusserliches, gemein menschliches. — V. 20. Τότε ist hier wohl ganz eigentlich Zeitpartikel. Jetzt nun, entweder da sich die Meinung der Jünger von seiner Messianität so bestimmt ausgesprochen hatte, oder weil ihn das Volk mit dem Messias zusammenzustellen pflegte. Für διεστείλατο lesen Einige (Lachmann) ἐπετίμησεν wie 20, 31. Markus hat es hier. Doch bei Matthäus steht ἐπετ. mehr von dem, was in's Volk hinein verbietend geschehen — oben 9, 30. „Dass er der Christus sei" 17, 9 vgl. Joh. 6, 15 (wohl von glei-

cher Zeit). Der text. rec. hat Ἰησοῦς ὁ Χριστός, die neuere Kritik hat aber Ἰησοῦς weggelassen, obschon es äusserlich noch bedeutende Zeugen für sich hat. Wird es gelesen, so ist es nicht mit zum Prädikat zu ziehen, sondern noch zu αὐτός. „Er, Jesus, der Christus sei," wie Paulus es nimmt.

Alle drei Evangelisten knüpfen an diese Scene der Erklärung über seine Messianität die Verkündigung V. 21—23. In diesem Sinne sei er Messias.

Ausdrücklich sagt Matthäus V. 21 ἀπὸ τότε, bestimmte Vorhersagungen dieser Art aus früherer Zeit ausschliessend. Vgl. 17, 22 f. 20, 18 f. Δεικνύειν wie AG. 10, 28 und Apok. 1, 1 nicht blos *significare*, vielmehr deutlich und anschaulich lehren. Δεῖ steht gewöhnlich von dem was nach göttlichem Rathschlusse geschehen werde (17, 10. 24, 6). Ἀπελθεῖν εἰς Ἱερουσ. — dieses wohl nicht als besonderer Gegenstand der göttlichen Bestimmung aufgeführt; auch war ja diese Reise nach Jerusalem ein gewöhnliches Ereigniss, die gewöhnliche jüdische Festreise. Also: hingegangen u. s. w. Πολλὰ παθεῖν ἀπό: von ihnen her, durch ihre Veranlassung. Das παθεῖν — bald wie hier vom Tode unterschieden, bald Eines mit dem Getödtetwerden — ist ein stehender Ausdruck in der urchristlichen und dann in der kirchlichen Sprache. Aeusserliches und Innerliches ist wohl dabei zugleich gedacht; vgl. Luk. 24, 46. Hebr. 2, 10. 5, 8. Παθήματα bei Paulus oft; vgl. 1 Petr. 1, 11 — Gegensatz δόξαι. Die Kirche pflegte die Wunder Jesu und sein Leiden entgegenzusetzen. Πρεσβύτεροι, ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς (26, 3) die ausführlichste Bezeichnung des Synedrium. Ueber diese verschiedenen Bezeichnungen s. z. 2, 4. „Auferstehen am dritten Tage." Diese Verkündigung kehrt nun öfters, bald mit der des Todes wie hier, bald ohne diese (17, 9. 26, 32), wieder, und es werden auch Solche eingeführt,

welche dieselbe als geschehen bezeugen: 27, 63. 28, 6. Luk. 24, 6. Die Evangelien (Mark. 9, 10. Luk. 18, 34. Joh. 2, 22 and.) berichten, dass diese Aeusserungen Jesu erst nach dem Erfolge verstanden worden seien — wie hier auch Petrus sich nur an die Vorstellung von seinem Tode heftet — wahrscheinlich vom baldigen Siege seiner Sache verstanden, wofür ja das Bild der Auferstehung längst gewöhnlich war bei den Juden.

V. 22. Lukas hat diese Rede Petri und die an ihn nicht. *Προσλαβόμενος* (auch Mark. in d. Par. 8, 32) —: fasste ihn an (Andd.: nahm ihn besonders) und machte ihm Vorwürfe. Dieses Leiden schien sich dem Petrus nicht zu vereinigen mit Jesu messianischer Bestimmung. *Ἵλεώς σοι* näml. *θεὸς ἔστω*. LXX 2 Sam. 20, 20. 1 Chron. 11, 19. 1 Makk. 2, 21; auch in der klassischen Sprache, doch Gottes Name dabei. — V. 23. *Ὕπαγε ὀπ. μ. σατανᾶ* ist gewiss Anrede des Petrus. Satan entweder in alter Wortbedeutung (2 Sam. 19, 22 *ἐπίβουλος*, 1 Kön. 11, 14 *σατάν*), oder Werkzeug, wie Incarnation des Satan. Aber ohne Zweifel war es gangbare Formel. *Σκάνδαλον* nicht Verführer, durch den man fallen könne oder soll (Kühnoel), sondern verhasst in seinen Reden. „Du denkst nicht auf Göttliches, sondern auf Menschliches.“ *Φρονεῖν* nicht: Etwas denken, vielmehr: worauf d. = gesinnt sein. Röm. 8, 6. *Τὰ τοῦ θεοῦ — τῶν ἀνθρώπων* = was Gott will (vielleicht auch *φρονούμενα* zu suppliren) — was Menschen wollen. Und dieses zwar nicht überhaupt, sondern Gott will, dass ich diesem Ende entgegengehe — Menschen pflegen ihren Vortheil der göttlichen Sache vorzuziehen.

Auch die folgende Rede V. 24—28 findet sich bei den Uebrigen im Allgemeinen und in diesem Zusammenhange. „Auch die Seinen sollen gleiches Geschick haben; so nothwendig sei dieses für solchen Beruf.“ Vgl. 10, 38 f.

Ὀπίσω μου ἐλθεῖν = ἄξιος μου a. O. Es ist mehr als ἀκολουθεῖν, innerlicher. „Mein wahrer Jünger sein.“ Ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν nur in diesen drei Stellen: aufgeben seine Persönlichkeit. Weniger (so der kirchlich mystische Begriff) ist das Aufgeben seiner Denkart, seines Wollens, als seines Interesse, selbst seines Lebens gemeint. Αἴρειν σταυρὸν καὶ ἀκολουθεῖν a. O. „sich zum Tode wie der Seine hingeben.“ Ἀκολουθ. also das äusserliche Nachgehen. — V. 25 wie 10, 39: „das höhere, wahre Leben verliert, wer (zu ängstlich oder zu unbedingt) sein Leben bewahren möchte; aber der gewinnt jenes, welcher Leben verliert um meinetwillen.“ Ἕνεκεν ἐμοῦ giebt den Begriff des θέλειν im vorigen Satze: gern, aus Liebe. — V. 26. Seele bedeutet eben dieses edlere, wahre Leben. „— an diesem Schaden litte, oder womit wollte er das verlorene wiedergewinnen?“ Ὅλος ὁ κόσμος: alle Güter des Lebens. Ἀντάλλαγμα: gleicher, vollgültiger Preis. Sir. 6, 15. 26, 14. Zum Grunde liegt hier Ps. 49, 7 f. (οὐ δώσει ἄνθρωπος τιμὴν λυτρώσεως τῆς ψυχῆς); aber daselbst vom irdischen Leben: das verlorene nicht wiederzubringen.

V. 27 f. Wann jener Erfolg zu erwarten sei? das wahre Leben (V. 25 f.), das ihm Gleich-sein (V. 24), und also das Gegentheil für die Entgegengesetzten. Oft schon war von diesen Bildern seiner Rückkehr die Rede. Wenn auch nicht bisweilen ausdrücklich auf ihre blos bildliche Bedeutung hingedeutet würde, so müsste es doch als unmöglich erscheinen, sie eigentlich zu nehmen; Christus hätte dann nicht nur einige jüdisch sinnliche Bilder für wahr gehalten, sondern den ganzen jüdischen Messiasbegriff. Aber er gebraucht sie nicht nur in Accommodation, sondern als Allegorie. Also s. z. 13, 41) bedeuten sie die Entscheidung seiner Sache, bei welcher sich zugleich die Würdigkeit der Einzelnen ausweisen wird.

Ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ — mit ihr umgeben. „Mit Gefolg seiner Engel.“ Himmelsglanz und Engel immer beisammen in der höheren Sprache des Judenthums 25, 31. (Luk. 2. 2 Thess. 1, 7). „Dann aber wird er jedem vergelten nach seinem Thun.“ Ἀποδοῦναι κατὰ τὰ ἔργα (hier allein πρᾶξιν) Röm. 2, 6. 2 Kor. 5, 10. Ἑκάστῳ von den Seinen. Vergelten: Stelle anweisen nach Würdigkeit. — V. 28 ist aufmunternd beigesetzt oder nur versichernd. „Es werde bald — gewiss so kommen.“ „Einige der hier Stehenden“ eben der Jünger des engern Kreises. Γεύεσθαι θανάτου hat keine besondere Bedeutung. Joh. 8, 52. Hebr. 2, 9. Es ist s. v. a. ἰδεῖν θάν. Hebr. 11, 5. Ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ — Mark. in d. Par. 9, 1: ἴδωσι τὴν βασ. τ. θεοῦ. Wie hier auch Luk. 23, 42 ἔρχεσθαι ἐν τῇ βασ.: kommen das Reich stiftend, oder: kommen im neugestifteten Reiche, oder βασιλεία das Herrschen.

Die folgende Erzählung Kap. 17, 1—9 ist bei Markus Kap. 9 und Lukas Kap. 9 ganz wie hier mit dem Vorigen verknüpft. Dem Sinne nach vgl. Johannes 12, 27 f., welcher, und auch mit Anwendung des altnationalen Bildes von Himmelsstimme, die Scene in den Tempel von Jerusalem versetzt. Wie auch der Ursprung der Erzählung genommen werde, es sind immer die Ideen derselben diese: dass der Tod Jesu seine Verklärung gewesen sei, und er selbst irdisch mehr und mehr sich vor seinen Jüngern verklärt habe, je näher er jenem Tode gekommen sei, sodass die grössten Erscheinungen des Volks, Moses und Elias, als ihm völlig untergeordnete Gestalten erschienen seien. Mit dem Zeichen vom Himmel 16, 1 soll diese Erzählung wahrscheinlich nicht zusammenhängen (Hieronymus, Michaelis), sodass Jesus den Seinen ein solches allerdings habe geben wollen. Wohl aber entspricht sie in der Form der Taufgeschichte 3, 16 f.; sie steht an der Spitze einer

neuen Reihe von Erzählungen, von letzten Reden und Leiden, gerade wie bei Johannes mit Kap. 13 ein solcher neuer Abschnitt beginnt. Aber wir müssen die Erzählung auch wohl auf gleiche Weise wie jene auffassen. Als reine, wirkliche Geschichte kann sie keine theologische Denkart mehr nehmen wollen. Der Himmelsglanz, die Himmelsstimme, die Erscheinung von Abgeschiedenen und diese erkannt als Moses und Elia — Alles dieses hat den bestimmten Charakter des Ungeschichtlichen. Aber die sogenannten materiellen Erklärungsversuche (Paulus), Versuche das Ereigniss als ein, wenn auch ungewöhnliches, doch natürliches aufzufassen, lassen sich nicht durchführen, ohne den Schein von Geheimniss oder Täuschung auf die eine Seite zu legen und auf die andere, die der Augenzeugen, grosse Befangenheit. Traum, Vision der Jünger (Tertullian *c. Marc.* 4, 22 *amentia, ecstasis* — Herder *v. Erlös. d. Mensch.* 231 ff., Gabler *kl. Schrr.* 1, 53 ff., Kühnoel) anzunehmen, verwickelt in grosse Schwierigkeiten. Hätten sie es gemeinsam so im Geiste gesehen, so würde dieses fast etwas Wunderbares gewesen sein: von Einem würde es nicht in die Tradition gekommen sein; überhaupt aber auch dieses wohl nicht, wäre es nichts als das gewesen. Die Erzählung des Lukas 9, 32 sagt das Gegentheil, nämlich dass die Jünger erst voll Schlafes gewesen, wohl weil die Erhabenheit der Erscheinung ihre Sinne gefesselt habe (Mark. ἔκφοβοι), aber erwacht gesehen hätten. Als Mythus endlich, sodass die Erzählung durchaus keine historische Grundlage hätte, würde dieselbe zu kunstreich erfunden und angelegt scheinen. Vielmehr, wie in der Taufgeschichte, ist hier als Grundlage eine, aber gewiss mehr innerliche, Erscheinung an der Person Christi anzunehmen, welche jene Ueberzeugung, jene Einsicht in seine Verklärung hervorgerufen habe. Wie in der Taufgeschichte, müssen wir uns enthalten, Vermuthungen über die

Art dieser Erscheinung zu machen. Aber die Darstellung bildete sich in der heiligen Sprache des Volks, uneigentlich aus, und die Tradition behielt diese Darstellung ebenso bei, wie in der Taufgeschichte und, wenn man dieser nicht eine höhere Bedeutung, Abkunft von Jesus selbst, beilegen will, in der Geschichte von der Versuchung Jesu. Uebrigens haben wir in den drei Evangelien ja hier entschieden nicht einen Bericht von Augenzeugen, sondern der evangelischen Tradition. — In der Erzählung deutet auch in der Darstellung Alles auf Uneigentliches, Geistiges hin.

V. 1. Nach sechs Tagen, nach jenen Reden 6, 13 ff. Lukas ausdrücklich: μετὰ τοὺς λόγους τούτους; doch ὡσεὶ acht Tage. Petrus, Jakobus und s. Bruder Johannes — ausser dieser Stelle (hier bei allen Drei) noch 26, 37 und Markus 5, 37 als die Betrautesten genannt. Auch in der kirchlichen Tradition, Eusebius *hist. eccl.* 2, 1, waren sie es: doch bleibt zweifelhaft, ob in ihr nicht Jakobus Alphäi Sohn oder der Gerechte gemeint sei. Ἀναφέρειν auch b. Mark., Luk. 24, 51, gewöhnlich in übersinnlicher Bedeutung: hier also auf einen anderen, geistigen Sinn hindeutend. Ὄρος ὑψηλόν — diese Bezeichnung auch in der Versuchungsgeschichte 4, 8. Markus hat sie ebenfalls hier; Lukas das sonst in den Evangelien gewöhnliche τὸ ὄρος. Ὑψηλόν soll wohl nicht das κατ' ἰδίαν steigern, sondern die Vorstellung heben. Die Kirche suchte natürlich nach einer bestimmten Oertlichkeit für diese Scene. Die Sage (Ev. d. Hebr., Hieronymus) nahm den Tabor bei Nazaret an, der übrigens immer auch sonst eine ausgezeichnete Oertlichkeit gewesen war. Helena erbaute dort eine Kirche. Vgl. Schubert *Reise in das Morgenland* 3, 179 f. Nach Lukas ist auch die Scene in Galiläa. Aber bei Matthäus und noch deutlicher bei Markus (9, 30 ἐξελθόντες) fällt dieser Abschnitt vielmehr noch in das Ausland. Daher wird mit Michaelis und Paulus eher an

einen Theil des Hermon zu denken sein. Es ist aber sicherlich nicht gemeint, dass der Endzweck dieses Hinaufführens auf jenen Berg eben diese Verklärung gewesen sei, sondern, wie immer, das Gebet. Hier soll sich ihnen Christus verklärt haben. Wahrscheinlich ist die Nachtzeit die der Verklärung. Nach Lukas geht Jesus vom Berge τῇ ἑξῆς.

V. 2. *Μετεμορφώθη*: *transfiguratus est* (so d. Kirche). In eigentlicher Bedeutung (vom zukünftigen Leben) steht es auch 2 Kor. 3, 18; in sittlicher Röm. 12, 2. — Die Darstellung im Folgenden hat entschiedene Aehnlichkeit mit der Erzählung von Mosis Verklärung, nachdem er bei Gott auf dem Berge gewesen; vgl. 2 Mos. 34, 29—35 u. 2 Kor. 3, 7. „Sein Antlitz strahlte wie die Sonne, und sein Gewand wurde glänzend wie Licht.“ Diess stehende Bilder zwar, aber nur von Erscheinung himmlischer Wesen: Dan. 12, 3. Apok. 1, 13—16. 10, 1. Und so ist der Gebrauch dieser Bilder wenigstens ein sicherer Beweis für die ideale Gestalt, in welcher den Aposteln die Person Jesu erschien. Ὡς τὸ φῶς, bei'm Gewande, hat man oft verändert. Aber es steht ganz angemessen, neben der Sonne das Sonnenlicht. Bisweilen ist σελήνης daneben gelesen worden oder χιών statt φῶς nach Apok. a. O.

V. 3. Ὤφθησαν — auch ein Wort für übersinnliche Erscheinung, plötzliche und in ungewöhnlicher Art. So in der Auferstehungsgeschichte. Das αὐτοῖς und αὐτοῦ ist ein Zeichen der Unbestimmtheit des höheren, ungeschichtlichen Stiles. Συλλαλοῦντες — Luk. (9, 31): von s. Tode. Moses und Elia: hier nicht als Vorläufer des Messias, wofür Moses auch gewöhnlich nicht galt, sondern theils als Häupter, Anführer in der Volksgeschichte (mosaische — prophetische Zeit) theils als himmlische Genien, weil beide zu Gott aufgenommen worden waren. Von Elia nahm man dieses aus seiner Geschichte,

von Moses schloss man es aus 5 Mos. 34, 6 f. (Gott habe für seine Bestattung gesorgt) vgl. Jud. 9 u. Jos. 4, 8. Wahrscheinlich sind dieses auch die zwei Zeugen Apok. 11, 3. Oft kam Henoch hinzu. Diese Drei waren daher auch die gewöhnlichen Gegenstände und angeblichen Verfasser der Apokryphen im späteren Judenthum und ältesten Christenthum. — Also in dichterisch-heiliger Sprache ist der Gedanke dargestellt: in ihrer mächtig erregten Ueberzeugung sei Christus höher gewesen als alle Heroen des israelitischen Volks.

V. 4. Die Erzählung geht kurz im Einzelnen vorüber, eben wie es mit der Erscheinung auch geschehen sein soll. Ἡμᾶς wird gewöhnlich auf Alle bezogen und καλόν = angenehm, erfreulich, gefasst. Vielmehr (Paulus) geht ἡμᾶς auf die Apostel, und Petrus wird ganz in seiner willigen, nach Aussen hin dienstbereiten Natur dargestellt: es gilt ihm als hohe Ehre, in dieser Versammlung die geringsten Dienste zu leisten. „Es trifft sich gut (καλόν), dass wir hier sind: wir wollen euch dienstbar sein.“ Für ποιήσωμεν giebt Lachmann ποιήσω, was noch passender für den Eifer des Petrus ist. Im Worte σκηνή lag nach jüdischem Sprachgebrauche schon eine höhere Bedeutung, die von der Laubhütte, dann vom heiligen Gezelte, Hebr. 9, 2 f., und Gotteswohnungen überhaupt, Apok. 13, 6. 21, 3.

V. 5. Wie in der Taufgeschichte — und wie gesagt, wir nehmen an, dass die Tradition es selbst gar nicht anders als uneigentlich verstanden habe — ist hier der Sinn: die Begeisterung sei in den Aposteln zu einem bestimmten Gedanken, zur sicheren Ueberzeugung von Jesu geworden. — Die Wolke soll kein bedeutendes Bild für sich sein, vielmehr wird sie nur um der Stimme willen erwähnt — nicht blos vom Himmel, sondern Wolke, lichte Wolke war von Alters her das Symbol göttlicher Gegenwart gewesen. Vgl. 2 Mos. 40, 34. Ἔτι λαλοῦντος giebt wieder das εὐθέως der göttlichen

himmlischen Erscheinung. „Beschattete sie eine lichte Wolke.“ *Αὐτούς* die Jünger, nicht Moses und Elia. *Ἐπισκιάζειν* vgl. Luk. 1, 35 (LXX Ps. 91, 4. 139, 8 — von der mitziehenden und ruhenden Wolke in der Wüste). *Φωτεινή* (Griesbach *φωτός*) = *λευκή* Apok. 14, 14. „Eine Stimme u. s. w.: — den ich erwählt habe; den sollt ihr hören.“ *Αὐτοῦ ἀκούετε* 5 Mos. 18, 15. Joh. 1, 17. Ueber das Uebrige s. z. 3, 17.

V. 6 f. Alles dieses Einzelne: betäubt niederfallen bei Himmelserscheinungen — angerührt und gestärkt werden — ist gewöhnlich in Visionen und dem alten heiligen Stile eigen; vgl. Dan. 8, 18. 10, 8—10. Ezech. 2, 1 — (Luk. 2, 9 f.) AG. 9, 4 ff. Apok. 1, 17. 22, 7. Ist aber die Form alt, so ist dieses, wie gesagt, immer bedeutend und die Hauptsache, dass es ihr menschlicher Meister war, welchem man Solches beilegte. — *Φοβεῖσθαι*: voll Furcht, doch hier mehr: betäubt sein. *Ἐγέρθητε* vom Falle — noch nicht: lasst uns gehen.

V. 8. „Die Augen erhebend sahen sie ihn allein.“ Nicht als wenn das Vorhererzählte eine Sinnentäuschung gewesen, sondern dass Schnellvorübergehende, wie das Schnellverschwindende (V. 5), macht immer einen Theil solcher Schilderungen aus (AG. 9, 10).

V. 9. *Ὅραμα* — hier allein und in der AG. öfters — ausser 7, 31 immer von einem innerlich Gesehenen (מַרְאָה, חָזוֹן). Stets ist es ein Wort von höherer Bedeutung. Aber es liegt in ihm eben seiner Vielsinnigkeit wegen weder der Begriff von wirklicher, objektiver Erscheinung, noch der von bloser Vision. Die ganze Scene. Bei Mark. ἃ *εἶδον*, bei Luk. kein Verbot (*αὐτοὶ ἐσίγησαν*). Zu *ἐνετείλατο* u. s. w. vgl. 16, 20. Aber der Sinn des Verbotes ist hier wohl ein anderer wie dort; denn hier geht es wahrscheinlich nicht auf das Volk, sondern auf die Jünger. „Bis er von den Todten auferstehen würde“ — hat in jedem Falle

den Sinn: bis sich der Geist den Jüngern mitgetheilt habe würde. Also: diese noch sinnliche Begeisterung müsse in eine höhere übergehen — vorher sollen sie nicht von ihren Erscheinungen sprechen. Sie würden sie dann, späterhin nämlich, gar nicht in dieser Art mehr erzählen wollen. Diese wohl der Sinn der Rede.

V. 10. Gewiss hängt diese Frage mit der vorigen Erzählung zusammen; doch sie zeigt, dass Elia in dieser nicht als Vorläufer des Messias aufgeführt werde: denn sonst würden die Jünger nicht jetzt fragen, ob er wirklich komme werde. Aber sie ist wohl weder 1. ein Zweifel am Volksglauben über Elias Erscheinen vor dem Messias, noch 2. überhaupt nur eine gelegentliche Frage. Vielmehr meinen sie, da der Messias ja wirklich gekommen sei (wie es ihnen klar geworden war), ob nun Elia noch wirklich kommen solle? — *Τί οὖν λέγουσι* hier: in welchem Sinne. *Πρῶτον*: bevor der Messias kommt.

Sinn der Antwort V. 11 f.: Er kommt nur in geistiger, sittlicher Absicht — und er ist schon erschienen.

Ἔρχεται (wie im *ὁ ἐρχόμενος*) = *ἔρχεσθαι δεῖ*. *Καὶ ἀποκαταστήσει πάντα* u. s. w. nach Mal. 3, 23 f. (AG. 3, 21 — Luk. 1, 17 nach demselben prophet. Orig.). Im Original bezieht es sich mehr auf das Verfeindete, hier mehr auf das sittlich Verfallene. V. 12: Eben weil er für einen sittlichen Erfolg kommen sollte, ist er den Juden unversehens, bereits gekommen, und hat er keine Anerkenntniss unter ihnen gefunden. *Ἤδη ἦλθε* 11, 18 f. *Οὐκ ἐπέγνωσαν*: nicht erkannt oder anerkannt. *Ὅσα ἠθέλησαν* ist, wie Luk. 23, 25 *θέλημα αὐτῶν*, von ihrem Gelüst gesagt, im Sinne von Ungerechtigkeit oder Frevel. *Ἐν αὐτῷ* hebraisirend Luk. 23, 31. „So auch wird zu leiden haben von ihnen des Menschensohn.“ Der johanneische stets wiederkehrende Gedanke: das

Unvermögen des jüdischen Volks für das Göttliche mache sie zu Verfolgern der Propheten.

V. 14—21 fortwährend parallel mit den beiden Anderen. Bei Lukas haben es die Pharisäer angelegt, dass der Mann in Jesu Abwesenheit kam, zur Beschämung der Jünger.

V. 14. *Πρὸς τὸν ὄχλον* — vielleicht auf eine spätere Zeit und andere Oertlichkeit zu beziehen als das Vorige von V. 1 an, sodass daher *κατ' ἰδίαν* nicht diesem *ὄχλος* entgegenstand. Für *γονυπετῶν αὐτῷ* hat die neuere Kritik *γον. αὐτόν*, wie Mark. 1, 40 u. 10, 17, in der Bedeutung: knieend bitten. — V. 15. *Σεληνιάζεσθαι*, vgl. 4, 24, bezeichnet hier einen Epileptischen. *Κακῶς πάσχει*, dem *γάρ* im Folgenden gemäss, nicht vom Uebel überhaupt, sondern von den gefahrvollen Zuständen zu verstehen, welche im Folgenden angegeben werden. Diese Symptome, auch bei der Heilung hervorbrechend, werden bei Markus und Lukas noch lebendiger und anschaulicher beschrieben. *Πίπτει*: wird geworfen in den Krämpfen. — Die folgende Erzählung zeigt bestimmt, dass diese Heilungen von Jesu auf eine geistige Uebermacht zurückgeführt werden, wenngleich (10, 1) in einem höheren Sinne, also als psychische angesehen werden. Der Glaube (der des Wunderthäters 14, 31 — anders 13, 58 and., wo die Bedingung bei'm Wundererfahrenden) ist der, jedoch nicht auf sich, sondern auf die verbundene Gottheit concentrirte Geist. „Sie konnten ihn nicht heilen."

V. 17. Die Rede Jesu ist gewiss an die Jünger gerichtet (*ἀποκριθείς*: in Beziehung auf die Worte des Mannes sprach er), nicht an die Juden (Grotius) oder an den Vater des Kranken (Paulus) oder an Alle zugleich (Kühnoel). *Διεστραμμένη γενεά* ist alter Tadel gegen dieses Volk, 5 Mos. 32, 5. 20. Ph. 2, 15: unrechten Sinnes, unfromm. *Ἔσομαι — ἀνέξομαι*: werde ich sein — soll ich ertragen? Also:

es sei für sie die Zeit da, dass sie sich geistig erhüben. Ἀνέχεσθαι hier u. in d. Par. (1 Kor. 4, 12. 2 Kor. 11, 1): in der Schwäche ertragen. — V. 18. Αὐτῷ ist vom δαιμόνιον im Folgenden unterschieden; dieses war ja noch gar nicht erwähnt worden. Aber Mensch und Dämon werden auch hier mit einander vertauscht. S. z. 8, 28 ff. — V. 19. Διάτι —: sie fanden also in der Rede Jesu V. 17 den Grund ihres Unvermögens nicht deutlich ausgesprochen: wahrscheinlich meint der Evangelist, dass sie γενεὰ ἀπ. καὶ διεστ. für ein Scheltwort von allgemeiner Bedeutung gehalten hätten. — V. 20. Ἀπιστίαν ist rec.; dafür haben wenige aber bedeutende Zeugen ὀλιγοπιστίαν, welches Lachmann aufgenommen. Doch angemessener ist, dass das Wort V. 17 wiederholt worden sei. Auch hat ὀλιγοπιστία bei'm Matthäus sonst vielmehr die Bedeutung: Glaubensmangel nach Aussen hin, nicht in Hinsicht auf die eigene, geistige Macht. Demnach: Eben, wie ich gesagt, eures Unglaubens wegen.

Sinn des Folgenden, V. 20 f.: der Glaube vermag viel, aber man muss sich für ihn in Frömmigkeit und Zusammennehmen seiner sittlichen Kraft stärken.

„Glaube nur wie ein Senfkorn — hebe dich von da — Nichts wird euch unmöglich sein.“ Leicht gemisdeutete Stelle: sie hat ganz geistigen Sinn; Alles in ihr ist sprüchwörtlich. Das Senfkorn 13, 31. Berge versetzen: das Unmöglichste leisten (Berge das stehende israel. Bild für das Feste, Ewige) Jes. 54, 10. Zach. 4, 7. Hiob 9, 5. 28, 9. Aber „durch Glauben Berge versetzen“ war vielleicht auch schon Sprüchwort. Vgl. 1 Kor. 13, 2. Christus macht noch Gebrauch davon 21, 21. Im Bilde des Senfkorns liegt zwar nach 13 a. O. die Vorstellung nicht blos vom Kleinen, sondern vom Kleinen das etwas Grosses werden könne, solle, doch ist wohl nicht das innerliche Wachsen des Glaubens gemeint, sondern sein grosser, äusserlicher Erfolg, vom

dem ja eben die Rede ist. — V. 21. Wenigstens angewendet kann die Stelle werden gegen diejenige Ansicht, welche einen solchen Glauben als etwas Uebernatürliches, göttlich Gewährtes, nahm. *Τοῦτο τὸ γένος* nicht überhaupt (Fritzsche, Andd.) die Dämonen, sondern diese Art, die bösesten, gefährlichsten. Hierbei also sei der entschiedenste, reinste Glaube erforderlich. *Τῇ προσευχῇ κ. νηστείᾳ* des Vertreibenden. Fasten u. Beten nebeneinander (AG. 14, 23. 1 Kor. 7, 5) von religiösen und sittlichen Uebungen. So kann es überhaupt Bereitung, Stärkung des Gemüths bedeuten. Folglich hier (gewiss nicht buchstäblich zu verstehen — de Wette): so dass die Glaubenskraft durch Frömmigkeit und Ernst gestärkt wird. Auch wenn die Worte auf die Dämonischen bezogen würden, dürften sie hier nicht im eigentlichen Sinne genommen werden (Paulus, sie fast ganz diätetisch nehmend), sondern: nur mit grosser Vorbereitung des Kranken — da sie denn auch für die psychische Art dieser Heilungen zeugen würden.

V. 22. *Ἀναστρεφομένων* — deutet an, dass Jesus wieder nach Galiläa gekommen sei. „Während sie sich aufhielten in Galiläa.“ *Εἶπεν αὐτοῖς* wohl nicht: sagte er einmal, sondern dieses nun fortwährend; es war der Inhalt seiner Reden. — Die Rede wie 16, 21. *Ἄνθρωποι* sind wohl die Heiden. Als Bezeichnung der jüdischen Obrigkeit würde es zu unbestimmt sein. *Παραδιδόναι* bezieht sich also auf die überantwortenden Juden. Anders das Wort 20, 18. *Καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα* hat oft gefehlt, doch ist es bestätigt durch die neuere Kritik. Wahrscheinlich hielt man es nicht passend neben der Verkündigung der Auferstehung. Aber gerade so 16, 22.

V. 24—27 bei Matthäus allein. Nach der gewöhnlichen Meinung eine Wundererzählung. Aber der Evangelist würde es gewiss selbst gefühlt haben, dass dieses Wunder im

Widerspruche stände mit dem Gedanken 4, 4 — ein Wu der sein würde für das gewöhnliche Lebensbedürfniss: d Kleinliche, Magische zu übergehen. Demnach gewiss nic auch vom Evangelisten als Wunder erzählt; und dieser Th des Evangelium hat es ja nicht mehr mit Wundern zu thun

V. 24. *Οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες*, die Doppeldrachm Es ist die Hälfte eines Stater (V. 27) oder jüdischen Sch kel (*ἀργύριον*) als Landesmünze gemeint. Josephus *antiq jud.* 3. 8, 2: *ὁ σίκλος Ἀττικὰς δραχμὰς δέχεται τέσσαρας.* B den Alexandrinern heisst der Schekel selbst *δίδραχμον.* S in der Grundstelle für diese Abgabe, 2 Mos. 30, 13—15 jeder Israelit soll zahlen *τὸ ἥμισυ τοῦ διδράχμου.* Vgl. üb den Brauch 2 Kön. 12, 4 u. 2 Chron. 24, 6. Auch die Jude im Auslande hatten diese Abgabe zu zahlen nach Joseph *l. c.* 18. 9, 1. Sie war Tempelabgabe und machte den gröss ten Theil des Tempelschatzes (27, 6) aus. Die Kirchenväte (ganz ohne Kenntniss der jüdischen Gebräuche) gaben diese *δίδραχμα* vielfach andere Bedeutung. Chrysostomus i Bezug auf 4 Mos. 3, 47 erklärte sie als Abgabe für Ablösung der Erstgeburt an die Leviten. Später erklärte man sie auch als Abgabe an die Römer oder an Herodes. Ganz gegen V. 25 f. — *Οὐ τέλει* nicht als Frage, sondern als Vorwurf. Vielleicht war eben die Zeit dieser Abgabe da. Nur die Priester waren davon ausgenommen. Und das wussten jene wohl, dass Jesus dieses nicht war.

V. 25 f. ist aus der Bestimmung jener Abgabe für den Tempel zu erklären. Diejenigen, welche das Haus eines Herrn ausmachen, haben keine Abgabe zu zahlen an den Herrn. Also auch diejenigen nicht Tempelabgabe, welche das Haus Gottes ausmachen. Gewiss nicht im bürgerlichen Sinne, in der Absicht gesprochen, das Gesetzliche als unbedeutend für sie darzustellen, sondern mit Beziehung auf den Endzweck der Abgabe. Sie, die geistig Höheren, Gott geistig Näheren

hätten andere Pflichten gegen ihn, als die, für den äusserli-Tempel zu sorgen. Uebrigens heisst Christus hier die Seinen zugleich mit sich Gottes Kinder. Röm. 8, 29. Hebr. 2, 12. *Προέφθασεν* = kam ihm zuvor, ohne dass Petrus zu erzählen gehabt hätte was V. 24. „Die Könige der Erde von Wem nehmen sie *τέλη ἢ κῆνσον* —? *Τέλος* Röm. 13, 6. *Κῆνσος* 12, 17. Jenes die ausserordentlichen (indirekten), dieses die gewöhnlichen (direkten) Abgaben. *Ἀλλότριοι*: nicht zur Königsfamilie Gehörige. — V. 26. *Ἄραγε* u. s. w. entweder auf die Anwendung bezogen, oder im allgemeinen Sinne zu nehmen: So sind die Söhne frei, die von denen, welche die Abgaben fordern, — für welche es geschieht. — V. 27. *Ἵνα μὴ σκανδαλίσωμεν* (Röm. 14, 21): ihnen nicht verdächtig oder verhasst werden. „Gehe an das Meer, wirf die Angel aus, und ziehe den ersten aufsteigenden Fisch herauf. Oeffnest du seinen Mund, so wirst du einen Stater (attisch was der Schekel der Juden) finden: diesen nimm und bezahle ihn für mich und dich“ (zwei Didrachmen). Die Worte sind nicht anders zu erklären. Stolz und Andere mit Paulus: du wirst soviel als Verkaufspreis gewinnen. *Εὑρίσκειν* wird dann = *lucrari* (Röm. 4, 1. Hebr. 9, 12) gefasst und *ἀνοίξας τὸ στόμα* als blose (überflüssige) Umschreibung des Abreissens vom Haken verstanden oder (selbst Eichhorn *Einl. in's N. T.* 1, 486) als eine falsche Uebersetzung des Hebräischen oder Aramäischen. Für die eigentliche Erklärung ist Storr in *Flatt's Magaz. f. Dogm.* (1797) 2, 56 ff. Vielmehr (ähnlich wohl Hase *Leb. Jesu* 155 f. mit Ammon *bibl. Theol.* 2, 376) ist es als sprüchwörtliche Rede zu nehmen, und ein Beweis für das Bildliche der Stelle liegt schon darin, dass kein Erfolg erzählt wird von dieser vermeintlichen Aufforderung Jesu. Also: gieb es, weil es uns doch nicht fehlen kann. „Wir würden ja den Stater da finden, wo ihn Niemand suchte, ehe wir Mangel litten. Du würdest

wohl im Munde des ersten besten Fisches und Mehr finden als du bedarfst.“ Eine ähnliche bildliche Rede Pred. 11, 1: Wirf dein Brod über's Meer, du wirst es nach langer Zeit wiederfinden. — Wäre es eigentlich gemeint vom Evangelisten, so müsste man die Misdeutung einer bildlichen Rede Jesu annehmen.

Kap. 18, 1—20. Rede Jesu, wieder eigenthümlich zusammengestellt bei Matthäus. Lukas Kap. 9 hat sie nur bis V. 5; Mark. Kap. 9 hat dieselbe, dann unter einer anderen Veranlassung noch Einiges von V. 6—10. Doch alles Uebrige der Rede findet sich sonst zerstreut bei Lukas. Matthäus stellt Alles zusammen, was die Tradition von Reden über die *μικροί* (קטנים) hatte.

Zuerst V. 1—5 empfiehlt Jesus damit die Bescheidenheit: dieses aber noch in der besonderen Beziehung, dass ihre Sache innerlich, geistig sei, also kein Gegenstand der Ehrsucht, des Prunkens.

Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ (*ὥρα* also wohl nicht blos überhaupt *καιρός* 11, 25) verbindet genau mit dem Vorigen: daher (so schon Chrysostomus) diese Frage der Jünger gewiss im Zusammenhange mit der Rede an Petrus stand 16, 17 ff., vom Vorrange des Petrus, wie man es deutete. Daher hier V. 15 ff. und des Petrus Frage V. 21 ganz zusammenhängend scheint; die Jünger hatten sich gegen Petrus erzürnt und ihn verletzt. Nach Luk. 9, 46 wären es stille Gedanken der Jünger gewesen. *Τίς μείζων ἐν* u. s. w. = *μέγιστος* (dem Sinne nach). Mark. *τίς μείζων*, Luk. *τ. μ. αὐτῶν* vgl. 22, 24. Es ist dieselbe Frage wie die welche 20, 20 ff. in der Bitte der Zebedaiden liegt: Wer ist bestimmt, die grösste Bedeutung zu haben im göttlichen Reiche. *Ἐστί*, ist, in der Bestimmung, wie *ἔρχεται* 17, 11. — V. 2. Das Kinderbeispiel anders angewendet Mark. 10, 14 ff. u. Luk. 18, 16 ff. (Unschuld u. Zutrauen). „— werdet wie die Kinder, werdet ihr nicht in

das Himmelreich gelangen.“ *Στραφῆτε καὶ γένησθε* = *πάλιν γένησθε. Μὴ εἰσέρχ. εἰς τ. βασιλ.* verstärkt: nicht einmal dazu gelangen, geschweige mit Vorrang. Dieses der Sinn von V. 3: Vorrang erhält man nur durch die innigste Bescheidenheit. Das *μείζω εἶναι* ist dem *ταπεινοῦν ἑαυτόν* sinnvoll an die Seite gesetzt. Aehnlich Phil. 2, 3. *Ταπεινοῦν ἑ.* steigert hier den Begriff des *γίνεσθαι ὡς παιδίον*: innigst so werden. *Ταπεινός* Jak. 4, 6. 1 Petr. 5, 5. *Ταπεινοῦν ἑαυτόν*: sich so anstellen, bescheiden betragen (23, 12). — V. 5 Sinn: Angenehm sei ihm, also sittlich würdig, wer auch nur solche Sinnesart liebt. *Δέχεσθαι*: als Freund halten. Vgl. 10, 40 f. *Ἐπὶ τῷ ὀνόματι μου* weniger als 10 a. O. Dort: weil ich ihn gesendet habe; hier nur: weil er mich nennt oder von mir heisst = weil er mir angehört. *Παιδίον ἓν τοιοῦτον*: einen solchen Kindgesinnten. Auf eigentliche Kinder (dieses Kind sei eine Waise gewesen) beziehen es Paulus, de Wette u. Andd. Dann müsste dieses Wort anders gemeint als hier wiedergegeben worden sein, denn hier würde jener Gedanke den Zusammenhang zerstören.

Von V. 6—14 (dann ein anderer Gegenstand) geht die Rede, wie Matthäus sie zusammenstellt (bei Markus u. Lukas sind die Reden getrennt), auf die *μικροί* in einem anderen Sinne über: es sind die Kindesartigen im Sinne des Unvermögens, der Befangenheit, diejenigen, deren Behandlung besondere Zartheit erforderte. Wie *μικροί* 10, 42 und *νήπιοι* 11, 25. Doch hier sind es nicht die Jünger überhaupt: im Gegentheile werden den Jüngern Vorschriften gegeben in Bezug auf diese Geringen. Vgl. Nösselt Dissert. in h. l. *Opuscc.* 1, 1 ss. — Also V. 6—9: man darf Solchen kein Aergerniss geben; V. 10: sie nicht verachten; V. 11—14 giebt den Grund des Vorigen: die Sache des Heiles geht auf Solche vornehmlich aus, nämlich weil mit ihrem Zustande auch grösseres Heilsbedürfniss verbunden sei.

V. 6 f. vgl. Luk. 17, 1 f. *Σκανδαλίζειν* hier (Paul oft so: überhaupt dieselben Grundsätze wie hier oft bei ihm besonders Röm. 14): Geistes- und Ueberzeugungsschwach durch eine unbedachte Handlungsweise irren, zur Untreue a ihrem Glauben bringen, also verderben. Durch den Beisat *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* soll der Begriff dieser *μικροί* von de der Kinder getrennt werden. Dennoch wurde die Stell klassisch für den Glauben der Kinder. *Συμφέρει* u. s. w. Volksbild, aber nicht für Strafe, sondern für Hinwegräu mung. Apok. 18, 21 steht es für Vernichtung. *Μύλος, mola* für *lapis molaris* (Markus *λίθος μυλικός*); *μ. ὀνικός* ist ein Stein einer grösseren, durch Zugthiere (nicht durch die Hand) getriebenen Mühle. *Κρεμασθῇ* (Luk. hat d. Präsens): ihm angehängt worden wäre (*ἐπί* ist rec., auch wird *εἰς* gelesen, Lachmann *περί*) vor einer solchen Handlung; also: er nicht geboren wäre (26, 24). So fasst Paulus die Stelle richtig. „Und er in die Tiefe des Meeres (*πέλαγος θαλάσσης*) versenkt worden wäre.“ *Καταποντίζεσθαι* 14, 30. — V. 7. Von allgemeiner Bedeutung: *ἀνάγκη γάρ* — Einschränkung des Vorigen. Muss, nach dem Plan der Welt, oder, wie der Sinn und die Bildung der Menschen verschieden, und daneben Unlauterkeit. Wie 1 Kor. 11, 19 *δεῖ αἱρέσεις εἶναι. Πλήν* = *verumtamen. Οὐαί* — es giebt also eine Menschenschuld ungeachtet dieser Nothwendigkeit.

V. 8 f. Vgl. oben 5, 29. Sprüchwörtliche Formeln, die verschieden angewendet werden, wie 10, 24 f. Warum de Wette: unpassende Reminiscenz? Dort bedeuteten diese Glieder das Innerliche, auch wenn es noch so werth, eigen schiene. Hier werden in diesen Bildern die Liebsten unter den Menschen gemeint, von denen man sich trennen solle, wenn sie Aergerniss gäben. Die Rede richtet sich hier an diese Geringen selbst. — *Αὐτά* ist rec., die neuere Kritik zieht *αὐτόν* vor wie V. 9. Das Andere meist wie dort.

Πῦρ = *γέεννα πυρός* V. 9. Aber hier zuerst *αἰώνιον πῦρ* (wie *αἰώνιος κόλασις*) 25, 41. 46. *Αἰώνιον* ist an sich von unbestimmter Bedeutung; eigentlich nur: menschlich nicht zu übersehen, zu endigen, oder auch das Ungewöhnliche, nicht Menschliche. Aber *αἰών. πῦρ* ist ein Sprüchwort, vom Geschick Sodom's hergenommen, welches man durch ein ewig fortbrennendes Feuer zerstört glaubte. Jud. 7. Weish. 10, 7. Das Feuer ist, wie oben, in diesen Reden immer nicht das Bild von Strafe, sondern von Ausscheidung aus dem göttlichen Reiche. *Καλὸν ἦ* hebräischer Comparativ. Für „zwei Hände, zwei Füsse" stand oben *ὅλον τὸ σῶμα*.

V. 10. Auch hier also sind die Geringen nicht Kinder, wiewohl ursprünglich eine Rede Jesu der Art sich wohl auf solche bezogen haben mag, da Schutzgeister Kindern vornehmlich zugeschrieben wurden auch im Judenthume. Von dem zweimäligen *ἐν οὐρανοῖς* (wohl durch die Wiederholung steigernd) gehört das erste zu *βλέπουσι*, das andere zu *πατρός μου*. Engel beschützende — vielleicht wohl geistig, sittlich beschützende — sodass zugleich gewarnt wird ein Engelwerk leichtsinnig zu zerstören. Aber da sie als bleibende Begleiter beschrieben werden, sind wohl nicht abgesendete, sondern Schutzengel gemeint. Jene Ps. 34, 8 u. 91, 11. Das Antlitz Gottes sehen, ursprünglich von unmittelbaren Dienern der Könige, 2 Kön. 25, 19 u. Jer. 52, 25. Von Engeln Tob. 12, 15 (*εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης θεοῦ*) u. Luk. 1, 19 (*παρεστηκὼς ἐνώπιον θεοῦ*). Bei den Juden der späteren Zeit heissen diese „Engel des Antlitzes," מלאכי פנים. — Engel des höchsten Ranges sorgen für sie = der Himmel selbst ehrt sie. Paulus rationalisirend: wer ihr Schutzgeist wird, gelangt näher zur Gottheit.

V. 11—14: Diese Fürsorge für die Geringen auch im Heilswerke Christi offenbar.

Der 11. Vers ist in sehr wichtigen Zeugen weggelassen

und seit Griesbach von den Meisten bezweifelt, unter deren Scholz ausgenommen. Lachmann lässt ihn Man glaubte ihn aus Luk. 19, 10 hereingekommen, wo übrigens, was hier bei wenigen Zeugen steht, noch ζητ καὶ vor σῶσαι findet. Aber der Vers leitet das Folgende angemessen ein und giebt ihm seine Bestimmung auf die chr liche Sache. Vielleicht (de Wette) fiel er weg, man die Verbindung des Verlorenen mit den Kind oder Geringen unpassend fand. Wenngleich ferner in folgenden Parabel V. 12 f. Gott das Subjekt ist, so es doch V. 14 deutlich ausgesprochen, dass Beide, Gott Christus, Eines sein sollen in der Rede: Christus führt den Willen des Vaters aus. Τὸ ἀπολωλός 10, 6. 15, das Verlorene, Aufgegebene. Dieselben wie die ἁμαρτ und πτωχοί sind gemeint: die Frommen, Zartfühlenden, scheidenen — diejenigen welche sich hülfsbedürftig ach Also nicht objektiv, die grössten Sünder.

Diese Parabel V. 12 f. auch Luk. 15, 4—6 (in Be auf Zöllner und Sünder). Τί ὑμῖν δοκεῖ; — fordert auf Urtheil, zur Anwendung. „Hundert Schafe hat und E verirrt sich, wird er nicht die neunundneunzig verlassen, die Berge gehen — suchen?“ Ἐπὶ τὰ ὄρη gehört wohl zu ἀφείς (Vulgata, Luther, Fritzsche; Lachm liest καὶ πορευθείς), sondern zu πορευθείς. Der Gang die Berge soll das ζητεῖν heben: mit Anstrengung suchen. V. 13. Γένηται εὑρεῖν hebraisirend, vgl. Luk. 3, 21: beg es sich dass u. s. w. Ἐπ' αὐτῷ — ἐπὶ τοῖς: dass er j wiedererhalten habe — dass er diese besitze.

V. 14. Οὕτως: in gleichem Verlangen zu retten. Θ μα ἔμπροσθεν — 11, 26 εὐδοκία ἔπμ. θεοῦ — ist blos hel sirende Construction (— θεοῦ), vgl. 2 Mos. 28, 38 δεκτὸν ἔν κυρίου. Οὐκ ἔστι — ἵνα —: will, dass ein solcher sich schw Fühlender zum Heile gelange. Der negative Ausdruck

für den positiven (z. Heile gel.); bei Johannes werden gewöhnlich beide verbunden.

V. 15—20 (kurz, aber im Zusammenhange mit dem Vorigen von V. 6 an, ist Luk. 17, 3—5) steht in keinem Zusammenhange mit dem Bisherigen, sondern nach V. 21 in Beziehung auf eine Erzürnung zwischen Petrus und den übrigen Jüngern, also doch im Zusammenhange mit dem Anlasse jener Reden. Petrus hatte sich beleidigt gefühlt durch Vorwürfe der übrigen Apostel: vielleicht war sogar die Möglichkeit ausgesprochen worden, dass man einen Beleidiger aus der Gemeinschaft der Jünger ausschliesse. Sinn: Man müsse sich einander vergeben, oder zwischen einander die Gemeine entscheiden lassen; erst dann, wenn der Widerspruch nicht sie, die Einzelnen, sondern die Gemeine treffe, müsse man ausschliessen wollen — was dann aber gelten solle. Die Stelle wurde viel in kirchliche Verhältnisse und Streitigkeiten hineingezogen; man vertheidigte aus ihr die Macht der Gemeine über ihre Glieder und die Macht der Kirche über den Papst. Vgl. Gratz Exc. z. St. Aber vornehmlich dieser zweite Begriff der Kirche ist gar nicht der der evangelischen Schriften; hier ist die ἐκκλησία noch keine Auctorität den Einzelnen gegenüber, sondern die Gemeinschaft der Freunde, Jünger um Jesum her.

V. 15. Ἁμαρτάνειν εἰς — verletzen. Ἐλέγχειν — überführen und tadeln. Μεταξύ — μόνου der ἐκκλησία entgegen: unter euch Beiden allein. Also nicht gegen ihn gerichtet. Es ist ein altisraelitischer Spruch: 3 Mos. 19, 17 vgl. Sprüchw. 24, 25. Hier stand dieses so natürliche, brüderliche Verhältniss dem politischen, staatsmässigen entgegen, welches sich bei den Jüngern regen konnte. „Hört er auf dich (Reue empfindend; Luk. 17, 3 ἐὰν μετανοήσῃ), so hast du deinen Bruder gewonnen.“ Κερδαίνειν entweder = wiedergewinnen *(denuo fecisti tuum)* oder = σώζειν 1 Petr. 3, 1

vgl. 1 Kor. 9, 19. — V. 16. „Hört er nicht, so nimm mit dir (geselle dir bei wie im richterlichen Act) Einen oder Zwei, damit vor zwei oder drei Zeugen Alles geführt werde.“ Damit diese Vorschrift hier eintreffe — 5 Mos. 19, 15. Ἐπὶ στόματος, עַל־פִּי, nach ihrer Aussage. Wiewohl hier eigentlich nicht Zeugen, sondern Richter gemeint sind. Ῥῆμα hier Fall, *causa*. Ἵστασθαι entweder Statt haben oder bestätigt werden. Die mosaische Verordnung hatte einen so natürlichen Grund: Nichts zu übereilen, sondern es auf die Meinung und Mitwirkung Mehrer ankommen zu lassen — dass sie zum Volkssprüchwort wurde 1 Tim. 5, 19 ausdrücklich angewendet; hingedeutet darauf ist auch Joh. 8, 17. 2 Kor. 13, 1. Hebr. 10, 28. — V. 17. Παρακούειν mehr als μὴ ἀκούειν; es hat die Bedeutung von Ungehorsam. Ἐκκλησία ist also das Ganze der Genossen, die Genossenschaft um Jesum her, vielleicht der Wortbedeutung nach eine Zusammenkunft derselben (weniger also als 16, 18). Wahrscheinlich ist der Gebrauch des Worts in dieser Stelle mit Beziehung auf jüdische Sprüche geschehen, in denen ἐκκλησία die Synagoge bedeutete. Aber in keinem Falle ist hier an diese zu denken (Meyer). Dasselbe 2 Kor. 2, 6 ἐπιτιμία ὑπὸ πλειόνων. „Hört er auf diese nicht, so müsse er dir als Heide und Zöllner gelten.“ Τελώνης 5, 46. Ἐθνικός 6, 7. Dieses gewiss jüdische Formel: betrachte ihn nicht mehr als deinen Genossen. Also dann erst. Dasselbe besagt μὴ συναναμίγνυσθαι 1 Kor. 5, 11. 2 Thess. 2, 14. Jud. 22. — V. 18: Auch Gott sehe solche Unwürdige als Ausgeschlossene an. Die Formeln schon 16, 19 zu Petrus gesprochen. Vielleicht jetzt mit Absicht zu allen Jüngern. Diese waren vermuthlich über Ansprüche erregt, welche Petrus gemacht hatte oder machen konnte. Binden und lösen wie dort: Sündenvergebung nicht geben — geben;

aber deutlich in demselben Sinne wie dort: in der Gemeine nicht dulden — aufnehmen.

V. 19 f. Unter sich sollen sie einig sein — wenn das Unwürdige ausgeschieden sein werde — dann nur wäre ihnen der geistige Segen von Gott und ihm gewiss. Gewöhnlich wird V. 20 dafür gebraucht, dass jede, auch die kleinste Gemeine das Recht und den Segen einer göttlichen Gemeine habe. Aber nicht vom Aeusserlichen einer Gemeine ist die Rede, sondern vom Innern, der Gesinnung, Uebereinstimmung. Die Gebetserhörung V. 19 bedeutet dasselbe mit der geistigen Gegenwart Christi V. 20; ja diese ist die Steigerung von jener. Unbedingte Gebetserhörung wie 7, 7 ff. (vgl. Joh. 15, 7. 16, 23) bezieht sich immer im Evangelium und bei den Aposteln auf innerliche Güter; auch die Gegenwart Christi bedeutet daher den geistigen Segen, welcher in seiner Sache, Gemeine liege.

V. 19. *Πάλιν* hier nicht blos etwas Neues einführend, sondern das Gegentheil des Vorigen: das Leben innerhalb der Gemeine. Nach *πάλιν* fügt die neuere Kritik *ἀμήν* hinzu, das sich auf V. 18 bezieht. Lachmann liest nach einigen Zeugen nur *ἀμήν* ohne *πάλιν*. *Δύο* und V. 20 *δύο ἢ τρεῖς* — worin keine Hindeutung auf einen jüdischen Synagogenbrauch anzunehmen ist, welcher nicht Mehr gefordert habe zu einer vollständigen Versammlung. Die vollständige wurde meist wenigstens aus Zehen bestehend gedacht. Auch sonst findet in jenen Worten keine besondere Beziehung Statt, wie (Paulus) etwa auf die paarweise Aussendung der Apostel. Es ist gangbare Formel: eine einige, wenn auch nur kleine, Gemeine. *Ἐπὶ τῆς γῆς* (Paulus: irgendwo) wie V. 18 Gegensatz gegen den Himmel. *Περὶ παντὸς πράγματος* gehört zum Nachsatze. Es ist ja nicht blos die Uebereinstimmung über einen Gegenstand gemeint, sondern die vollkommene Uebereinstimmung mit einander: auch würde

es dann wahrscheinlich *περὶ πᾶν πρᾶγμα* heissen. Aber di Construction *περὶ παντὸς — οὗ — γενήσεται* steht für *πᾶ πρᾶγμα περὶ οὗ — γενήσεται. Γενήσ.* wie *ἔσται* 19, 27. – Ebenso wie V. 20 die Gebetserhörung durch die eigene ge stige Gegenwart Christi gesteigert wird, werden es auch d Geistesgaben durch dieselbe Joh. 14, 19. 28. *Εἰς τὸ ἐμ ὄνομα*: mich nennend, bekennend; dem Sinne nach = *ἐν τ ὀνόματί μου* Joh. 16, 23. *Ἐν μέσῳ αὐτῶν* (Ps. 82, 1) das selbe mit *μεθ' ὑμῶν* 28, 20. Das *μετά τινος* steht öfter in äusserer Bedeutung, hülfeleistend (AG. 18, 10). Aus dem Evangelium hat der Koran Sura 58: „Wenn Drei beisammen, ist Gott der Vierte.“ Dieses aber nur von der Allgegenwart Gottes gesagt; das Spielende, „Er der Vierte,“ findet sich in unserer Stelle nicht.

V. 21—25. Bei Lukas nur der allgemeine Satz von siebenfacher Verzeihung 17, 4. In Beziehung auf Petrus war nach Matthäus auch das Vorige, V. 15—20, gesprochen. Aber es war nur von einer einmaligen Vergehung die Rede gewesen, und die Pflicht ausgesprochen diese zu vergeben. Daher die Frage: ob dasselbe gelten solle bei wiederholter Verletzung des Anderen? Es meinte Petrus eigentlich wohl: die feste, beharrliche Feindseligkeit. Christus daher: die Vergebung solle bei uns immer bereit sein; auch bei Gott sei es die Sündenvergebung. Und diese sei uns in demselben Masse gewiss, wie wir fremde Schuld vergeben. Vgl. 6, 14 f. Dieser Gedanke kann mehr objektiv oder mehr subjektiv aufgefasst werden: von beiden Seiten hat ihn zweifelsohne Christus fassen wollen. Liebe, als Nichtachtung der fremden Beleidigung, mache die Würdigkeit des Menschen aus (1 Joh. 4, 20) — und, nur in der Seele des Gütigen könne das freie, offene Gefühl zu Gott Statt haben.

V. 21. *Ἁμαρτήσει — ἀφήσω* — soll ich wenn er es thut Ob siebenmal? Die Siebenzahl wird als das Höchste ge

raucht. Also: muss dieses Vergeben nicht ein Ende haben? gegen die ungeheure Zahl, welche Jesus entgegensetzt, s Unbedingte, Unbeschränkte bedeuten soll. Siebenzigmal eben. Ἑπτά für ἑπτάκις.

V. 23. Διὰ τοῦτο — in Beziehung hierauf, oder: weil feststeht, dass man Vergehungen vergeben solle. Wieder s ungenaue ὡμοιώθη ἡ βασιλεία ἀνθρώπῳ für: es geht zu Himmelreich wie u. s. w. Das Himmelreich steht hier in nem ungewöhnlichen, weiteren Sinne: die sittliche Weltdnung ist gemeint, nicht die Stiftung Christi. Wenn nicht wa jene Pflicht zunächst für die Apostel, also für die rundlage des göttlichen Reichs, dargestellt werden soll. — ie Parabel, welche Matthäus allein hat und zwar sehr rchgeführt, will nicht blos jene Pflicht ausführen, weil die indenvergebung immer im Verhältnisse zur menschlichen Verbung und Versöhnlichkeit stehe, sondern auch nachweisen, ss diejenigen immer die grössten Sünder seien, in denen e wenigste Liebe und Vergebung. Dasselbe Sir. 28, 3. — Συνᾶραι λόγον (25, 19): *rationes colligere*, sich mit nen berechnen — wie sie verwaltet. Δοῦλοι sind im orienischen Sprachgebrauch Angestellte des Königs; es sind entder Verwalter des königlichen Gutes oder Pachter seiner sitzungen gemeint. In dem Bilde, wie die Parabeln es lfach ausführen, soll immer die Verantwortlichkeit des enschen in und mit seinem ganzen Leben dargestellt wern, vielleicht auch, dass sie dasselbe ja nur für Gottes Sache führen hätten. Die Schuld aber ist in der Parabel nicht wohl unerfüllte Pflicht, als Vergehung (oben ὀφειλέται d παραπτώματα abwechselnd).

V. 24. Ἀρξάμενος — sogleich im Anfange. Der Gedanke ist: So finde sich auch bei den Menschen immer Schuld, ie man nur sie zu würdigen anfange. Die Zahl von zehntausend Talenten ist ungeheuer, aber die Parabel geht auf

den Sinn: es soll damit das Unermessliche von Verschuldung Solcher, Liebloser, ausgedrückt werden. Folglich darf man jene Zahl nicht ausdeuten, beschränken wollen, so z. B. dass man syrische Talente bezeichnet glaubt, deren Eines ¼ des attischen (6000 Drachmen) betrug. Das alttestament. τάλαντον (כִּכָּר 2 Mos. 38, 25 f.) betrug gerade noch einmal soviel als ein attisches (3000 Schekel). Esth. 3, 9 findet sich auch jene Summe in sprüchwörtlicher Hyperbel. — V. 25. Ἀποδοῦναι: Schuld bezahlen. „Verkaufen ihn Weib, Kinder, Habe.“ Jenes Verkaufen von Personen, als zu Sclaven machen, war altorientalisch und im mosaischen Gesetz bestätigt: 2 Mos. 22, 3. 3 Mos. 25, 39 ff. 2 Kön. 4, 1. In den zwölf Tafeln hiess es *corpus secare*. Vom Verkauf der Habe des Schuldners sprechen Mich. 2, 9 u. Sprüchw. 22, 27. Hat dieses einen besondern Sinn, so geht derselbe auf die Entfernung von Gott (Sclavenstand) und den Verlust der persönlichen Würde. — V. 26. „Niederfallend — habe Geduld.“ Es liegt hierin der Sinn: dass der Mensch jederzeit hoffe durch sein folgendes Leben alle seine Schuld gutmachen zu können. Die Verweigerung des Königs V. 27 bedeutet: dass vor Gott dieses nicht gelte, sondern freie Vergebung. Die alten Protestanten hätten dieses bemerken sollen; sie liessen die Stelle unbenutzt. Ἀπέλυσεν: sprach ihn frei von dem was beschlossen V. 25. Δάνειον = τὸ ὀφειλόμενον V. 30; eigentlich nur Erborgtes.

V. 28. Ἐξελθών — sogleich darauf. Σύνδουλος — ganz seines Gleichen. Hundert Denare (δηνάριον, *denarius*) = Drachmen. Eine solche macht den vierten Theil vom Schekel aus. Siehe z. 17, 24. Jene Summe also war unendlich kleiner als ein Talent, deren eine Myriade er schuldete. Es ist dem Sinne nach Beleidigung ohne tiefe böse Gesinnung. In so unendlich geringem Verhältnisse stünden alle Vergehungen der Menschen zu einander zu denen gegen Gott. Κρα-

τήσας ἔπνιγε wohl nur πνίγων ἐκράτησε: fasste ihn hart an. Viele nehmen πνίγειν als bürgerlichen Ausdruck: *obtorto collo rapere.* Ὅ τι rec., neuere Kritik εἴ τι. Diese zweite Lesart ist viel bedeutender: der Mensch weiss selbst nicht genau, oder er verlangt unbedingt Alles was dieser ihm schuldig sei. — V. 29. Dieselben Worte, welche jener gegen den Herrn gebraucht V. 26, werden dem Mitdiener beigelegt. Diess geschieht, um die Schuld jenes zu steigern; denn sie hätten ihn an die Güte erinnern sollen, welche er darauf erfahren. Nach αὐτοῦ fügt der gewöhnliche Text bei εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ, was von der neuern Kritik meist weggelassen wird; doch für die Worte sind Schulz, Scholz, Fritzsche. Sie empfehlen sich auch innerlich. Werden sie gelesen, so wird die Demüthigung noch lebendiger dargestellt. Εἰς πόδας wie Joh. 11, 32. — V. 30. Οὐκ ἤθελε: es widerstand seiner Denkart. Ἀπελθών ohne besondere Bedeutung, wie ἐλθόντες V. 31 auch; es soll nur die Darstellung lebendiger werden. Ἕως οὗ — 5, 26.

V. 31. Vielleicht gehört dieses von den Mitdienern Berichtete nur zum Bilde; aber es kann auch die Anklage solcher Ungütigen bei Gott bedeuten. Λυπεῖσθαι (s. z. 14, 9) bezieht sich auf Schmerz oder Zorn. Διασαφεῖν steht an dieser Stelle allein.

V. 32. Δοῦλε hier ohne Bedeutung, sowie 25, 23 ff. und V. 34 nicht dasselbe Verfahren wie V. 25 angedroht worden war. Dieses jetzt wurde dem angepasst, welches V. 30 gegen den Mitdiener geübt worden war. Er wird gepeinigt, bis er Rath schafft. Vielleicht soll dieses die innerliche Pein der Lieblosen bedeuten. Βασανισταί nicht blos Gefängnisswärter, sondern Folterer, *quaestionarii*, oder auch nur Zuchtmeister. Ἕως οὗ — die Formel aus V. 30. Οὕτω ποιήσει in V. 35: schwer und ganz entsprechend vergeltend. Das ἀπὸ τῶν καρδιῶν hat gleichen Sinn mit ἐξ ὅλης

καρδίας oder ἐν ὅλῃ καρδίᾳ (22, 37): aus der Tiefe der Seele — mit ganzer Seele. Τὰ παραπτώματα αὐτῶν nach ὑμῶν steht wie 6, 14. Es ist oft weggelassen worden und von der neueren Kritik verworfen. Ἀφιέναι hat schon für sich die Bedeutung Vergehungen vergeben, Luk. 17, 3 f.

Es folgen nun bei den drei Evangelisten (hier 19, 1 ff. Mark. 10, 1 ff. Luk. 9, 51 ff.) die Berichte über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem. Die nach Johannes früheren fünf: zwei oder drei Paschareisen (je nachdem ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων Joh. 5, 1 vom Pascha oder Purimfeste verstanden wird) 2, 13 u. 6, 4 — Laubhüttenfest 7, 2 — Enkänien 10, 22 — sind aus der allgemeinen Tradition (drei Evv.) hinweggeblieben. Nur Lukas hat, aber unsichere, Kunde davon, indem er, was auf mehre Reisen kommen sollte, in Eine, von ihm verlängerte, setzt Kap. 9—19.

V. 1. Καὶ ἐγέν. ὅτε ἐτέλ. λόγ. τούτους, Formel wie 11, 1 u. 13, 53, führt von Reden auf Erzählungen über. Μετῆρε 13, 53. Τὰ ὅρια das umgrenzende Land, nicht die innere Grenze (de Wette: Matthäus habe Judäa noch über den Jordan hinausgedacht). Πέραν zu ὅρια (nicht für εἰς τὸ πέραν): das Grenzland von Judäa jenseits des Jordan. Denn es gab ja auch diesseitige Grenzländer, wie Samaria, und der Evangelist will daher mit diesem Beisatz anzeigen, dass Jesus nicht durch Samaria gegangen. Uebrigens ist gewiss Eine Reise gemeint im μετῆρε und ἦλθε (Paulus interpungirt dazwischen, weil Joh. 10, 40 Jesum erst anwesend in Jerusalem darstellt, dann nach Peräa ziehend). Die Erzählung ist ja hier eben ganz allgemein. — V. 2. Ἠκολούθησαν aus Galiläa. Αὐτούς wie 12, 15. Diese also waren wohl nicht Festbesucher, sondern Hülfsbedürftige.

V. 3—9 blos bei Markus parallel. Jesus giebt hier dasjenige als Entscheidung einer Frage, was 5, 31 f. als eigene Lehre. Die Versuchung (V. 3) war wohl keine

politische (wegen Herodes Antipas 14, 1 ff. war es gefährlich gegen die Willkür in der Trennung der Ehe zu sprechen), sondern eine schulmässige. Entweder also galt es überhaupt als gefährlich einer der Schulen zu widersprechen, oder es wurde vielleicht die strengere Meinung von der Ehescheidung als ein Widerspruch gegen das Gesetz (vgl. V. 7) angesehen. Die Antwort Jesu geht über die beiden Schulmeinungen hinaus und gerade anscheinend gegen das Gesetz selbst: sie spricht gegen die Sitte des Verstossens vom Weib überhaupt.

V. 3. *Εἰ ἔξεστι* wie 12, 10. So wahrscheinlich wurde die Schulfrage ausgesprochen. *Ἄνθρωπος* hier s. v. a. Mann. *Αἰτία* entweder Schuld (27, 37) oder Ursache (diess die Meinung der Schule Hillel's).

V. 4—6. Wie im Gedanken, so geht Christus auch in der Form über das mosaische Gesetz hinaus — in die Urgeschichte. Paulus pflegt, wenn er jenes thut, auf die Patriarchengeschichte zurückzukehren. Christus geht demnach auf das noch Alterthümlichere oder auch Geistigere zurück. „Die Ehe ist in jener als eine bleibende Vereinigung des Lebens dargestellt worden, und mit gleichen Würden, gleichen Rechten für Beide.“ Das Zweite (gl. Würden, gl. Rechte: gegen die Willkür, welche dem jüdischen Manne gegeben wurde) liegt im Ersten: „Laset ihr nicht, dass der, welcher vom Anfang schuf, sie als Mann und Weib schuf?“ *Ὁ κτίσας* ist der Schöpfer; diesen Begriff erhält das Particip durch den Beisatz *ἀπ' ἀρχῆς*. *Ἄρσεν — αὐτούς* sind ganz Worte der Gen. 1, 27; daher ist auch *αὐτούς* wiederholt, welches hier keine Beziehung hat. Die freie Behandlung der Urgeschichte Gen. 1—3, bei den Juden überhaupt, gestattete es, dass hier nur jene Stelle berücksichtigt wird, da 2, 20 ff. ganz für das Gegentheil gebraucht werden konnte („das Weib vom Manne genommen“). Und wirklich ist diese

Stelle für die Unterordnung des Weibes gebraucht von Paulus 1 Kor. 11, 8 und 1 Tim. 2, 13. In unserer Stelle ist also der Sinn: zugleich und auf gleiche Weise sind sie geschaffen. Gewöhnlich fasst man die Worte in V. 4 nur als Einleitung zum Folgenden, von der bleibenden Verbindung Beider; aber dann würden sie sehr müssig stehen. Paulus und Kühnoel deuten die Worte auf Monogamie: nur Ein Paar sei geschaffen worden. Aber dieses „nur" wird nicht im Texte gelesen, und diese Rede gegen Monogamie würde hier gar nicht im Zusammenhange stehen.

V. 5 f. Die Ehe ist dann in jener Geschichte als innige und bleibende Verbindung dargestellt worden. *Καὶ εἶπε* ist zum *ὁ ποιήσας* zu beziehen (absolut *φησί*, *λέγει* 1 Kor. 6, 16. Eph. 4, 8. Hebr. 1, 7), wenngleich dort der Mensch spricht. Aber die jüdische Sprache vertauscht sehr gewöhnlich Gott und Schrift mit einander. Die Formel *καὶ εἶπε* ist, wie ja auch die Gedanken verschieden sind hier und im Vorigen, auf eine andere, spätere Zeit zu beziehen. „Und in Beziehung auf diese hat er gesprochen." Gen. 2, 24 nach d. alex. Uebers. vgl. Joh. 5, 28. *Ἕνεκεν τούτου* ist auch, ohne Beziehung hier, aus der Schriftstelle wiederholt worden. Denn dort bedeutet es: weil eine natürliche Verbindung zwischen Beiden besteht. „Vater und Mutter verlassen und treuhalten zu" u. s. w. Für *προσκολληθήσεται* liest die neuere Kritik *κολληθήσεται*. Hier (anders im Original) haben die Futura imperative Bedeutung. „Und Beide sollen sich zu Einem Leben verbinden." *Μία σάρξ* ist dieses: Leben, Dasein. Also vollkommene Gemeinsamkeit. — V. 6. *Ὥστε — σὰρξ μία* ist nicht (müssige) Wiederholung des Vorhergegangenen, sondern von den gegenwärtigen Menschen gesagt. „Also sind" nämlich Alle welche diese Verbindung eingehen, „*οὐκέτι*," wie vorher, „zu einem getrennten, vielmehr zu einem gemeinsamen Le-

ben bestimmt.“ Ὃ οὖν — χωριζέτω. Dieses die Antwort auf die Frage V. 3. „Daher darf keine willkürliche Scheidung Statt finden.“ Der Mann darf nicht trennen was Gott verbunden hat. Die gewöhnliche, kirchliche Misdeutung dieser Worte beruht auf drei unrichtigen Annahmen: 1. Ὃ ist auf Menschen bezogen worden; aber es geht auf eine Sache, die Einrichtung des ehelichen Lebens. 2. Der Satz ist auf alle Gegenwärtigen bezogen worden, welche die Ehe eingingen; aber er spricht blos von jener ursprünglichen Einrichtung. 3. Ἄνθρωπος ist Mensch verstanden worden; aber es ist s. v. a. Mann, wie V. 3 u. 5. Folglich ist χωρίζειν in Beziehung auf das Verhältniss dasselbe, was ἀπολύειν in Beziehung auf das Weib. „Diese Verbindung ist göttlich gestiftet, und die Willkür des Mannes soll sie nicht auflösen dürfen.“

V. 7 f. In Beziehung auf die mosaische Gesetzgebung: sie sei Anbequemung zur Roheit des israelitischen Volks; darum widerspreche sie der Urgeschichte. Bei Paulus wird das Gesetz in seiner nur temporären Geltung, weniger als Accommodation, denn als Zwang- und Besserungsmittel, dargestellt. Röm. 5, 20. Doch Christus spricht eigentlich auch nur von diesem Einem Artikel des Gesetzes. Τί wie 17, 10. Ἐνετείλατο δοῦναι καὶ — wenn diess nicht in ungenauer Sprache aufgefasst wird, sodass der zweite Infinitiv die Bedingung des ersten bezeichnet (will er entlassen so), so werden diese Juden als Entsteller des Gesetzes eingeführt. „Befahl zu geben und zu entlassen,“ wie wenn er hierin hätte einen Beleg zur unbedingten Willkür des Mannes geben wollen. Ueber das Gesetz 5 Mos. 24, 1 s. oben z. 5, 31. Ἀποστάσιον hier in eigentlicher Bedeutung, *repudium* selbst. — V. 8. Πρὸς τ. σκληρ.: mit Rücksicht auf diese. Σκληροκαρδία hat auch Markus hier, dann 16, 14 von den Aposteln. Paulus u. Andd. erklären es Härte, gegen das Weib. Viel-

mehr ist es immer als allgemeines Prädikat der Israeliten und Juden gebraucht: Roheit, Trotz gegen die Gottheit, eben als die Roheit, welche sich schwer überwinden lässt: 5 Mos. 10, 16. Ezech. 3, 7. Kurz ausgedrückt ist der Sinn: weil das Volksleben nicht sittlich würdig gehalten werden konnte, suchte Moses diese Willkür der Männer wenigstens zu einer gewissen Ordnung und Form zu bringen. Ἐπιτρέπειν steht dem ἐντέλλεσθαι V. 7 entgegen. Ἀπ' ἀρχῆς (Mark. ἀπ' ἀρχῆς τῆς κτίσεως) wie V. 4 von der ursprünglichen Einrichtung des Lebens durch Gott. „Bestand es nicht so," oder „geschah es nicht" d. i. durfte es nicht geschehen.

Mit V. 9 wird auf den mosaischen Standpunkt zurückgeführt. Und nun die vollständige Antwort auf die Frage V. 3. „Wenn ihr nach dem Gesetze gehen wollt, so geht wenigstens streng darnach — nach dem Buchstaben des Gesetzes." Nicht aus Leichtsinn, Roheit, Härte dürfe wenigstens jenem Gesetze gemäss die Entlassung geschehen, sondern nur aus dem von Moses geforderten Grunde. — Bei der fortwährenden kirchlichen Meinungsverschiedenheit über das Recht der Ehescheidung (wie gesagt, diese Frage gehörte gar nicht hierher: hier ist nur von der willkürlichen Entlassung der Gattin die Rede) wurde diese Stelle vornehmlich gebraucht. Daher die grosse Verschiedenheit der Schreibart. Doch die vornehmsten Lesarten haben alle Einen Sinn. Der textus rec. hat εἰ μὴ ἐπὶ πορν. Aber das εἰ hat die bedeutendsten Zeugen gegen sich. Auch παρεκτὸς λόγου πορνείας wird (Lachmann) gelesen wie oben 5, 32. Das Beglaubigste ist μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Aber μή und εἰ μή geben ganz denselben Sinn; εἰ μή hebt nur etwas — „wenn es nicht geschieht." Und παρεκτὸς λ. π. ist natürlich auch dasselbe. Die römische Kirche nach ihrem Dogma von unbedingter Unauflöslichkeit der Ehe erklärte ganz gegen den Sprachgebrauch von εἰ μή: selbst wegen der Untreue — was heissen müsste: κἂν

ἐπὶ πορνείᾳ. Hug (*de conjugii christ. vinculo indissolubili.* Freib. 1816) erklärte die Worte εἰ μὴ ἐπὶ πορν. für unächt, wegen der grossen Verschiedenheit der Lesart und weil die Ausnahme auch fehle Mark. 10, 11 f. Luk. 16, 18. 1 Kor. 7, 10 f. Allein so stünde sie doch oben Kap. 5. Sofern aber Christus hier nur mit Beziehung auf das Gesetz spricht: wenigstens müsse diesem nach geschehen — hatten die Protestanten Recht, indem sie annahmen, der Sinn dieser Rede Jesu lasse auch noch andere rechtmässige Gründe für eine solche Trennung zu. — *Μοιχᾶται*: — darin liegt also dass er nicht nur unrecht, sondern lasterhaft handelt. Der Grund des *μοιχᾶται* ist natürlich, weil die Ehe noch gesetzlich bestehe. *Ἀπολελυμένην*: so Entlassene, *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Μοιχᾶται* — sodass sich also von jenem das Böse noch weiter verbreitet. Der Satz: *καὶ ὁ ἀπολ.* — *μοιχᾶται* ist oft weggelassen worden; indessen wie 5, 32 steigert er den Gedanken und giebt einen zweiten Widerspruch gegen den Buchstaben des Gesetzes, wo (5 Mos. 24, 2 f.) diese Wiederverehelichung erlaubt war.

V. 10. Die Rede ist sicher nicht so roh gemeint gewesen als sie lautet. Nicht die Willkür des Mannes loben sich die Jünger, sondern sie meinen, es hätten doch diese Verhältnisse grosse Verantwortung in sich. *Ἡ αἰτία*: gesetzliches Verhältniss. *Οὐ συμφέρει* also wohl mehr im sittlichen Sinne zu nehmen: ist bedenklich.

V. 11 f. — bedeutend in der Geschichte der Sittenlehre. Gewiss aber soll die Rede nicht die Ansicht der Jünger bestätigen, vielmehr sittlich verbessern. Sinn: Nicht aus sittlicher Aengstlichkeit, darum weil man sich selbst nicht traut oder weil man keine Aufopferung mag, soll man das Familienleben meiden wollen, sondern nur, wenn man sich für eine höhere Idee unbedingt bestimmt hat.

„Nicht Alle fassen dieses Wort, sondern denen es ge-

geben worden" von Gott (13, 11), d. i. geistig, sittlich Tüchtige. *Χωρεῖν* V. 12 u. 2 Kor. 7, 2. Wenn, wie nicht zu zweifeln, *τὸν λόγον τοῦτον* auf die Rede der Jünger geht: *οὐ συμφέρει γαμῆσαι*, so muss *χωρεῖν* den Sinn haben: fassen wie es gesagt werden müsse. Also: sprechen es im rechten, höheren Sinne aus. Andere verstehen das *χωρεῖν*: sittlich vermögen (1 Kor. 7, 7). Aber dann läge in den Worten eine Billigung der Jüngerrede. — V. 12. Gewöhnlich wird *εὐνοῦχοι* und *εὐνουχίζεσθαι* in den ersten beiden Sätzen im eigentlichen Sinne genommen, nur im letzten Satz uneigentlich. Aber dann haben jene beiden ersten einen auffallenden, ungeistigen Sinn, und es entsteht eine Ungleichheit zwischen ihnen und dem letzten, welche sich immer fühlbar gemacht hat. Vielmehr sind alle drei Sätze uneigentlich zu nehmen. Es ist eine sententiöse Rede, welcher vielleicht auch Einiges im Volksgebrauch zum Grunde gelegen hat. *Εὐνοῦχοι* = *ἄγαμοι*: Ehe — Familienlose. Jes. 56, 3 f. Weish. 3, 14. Sinn: Es giebt ein Leben ausser der Familie durch das Aeusserliche des Lebens — eines durch die menschliche Verkehrtheit (wozu eben die gehörte, welche sich V. 11 ausgesprochen hatte) — aber auch eines, welches für die höhere Bestimmung des Lebens Statt findet. Christus will sagen, dass nur, wer dieses letzte meine, das Recht habe zu sprechen: *συμφέρει τὸ μὴ γαμῆσαι*. Diese letzte Ehelosigkeit (für eine höhere Idee) ist dieselbe, von der 1 Kor. 7, 26—34 die Rede; in Bezug darauf steht oben 8, 22 und 10, 37. *Διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*: um der Verkündigung desselben willen; um für diese ganz zu leben. Demnach nicht: für eine höhere Reinheit, Weihe des Lebens. Das Vorangehende ist durchaus uneigentlich gesprochen, wie das Subjekt *εὐνοῦχοι* ja uneigentlich gebraucht wurde. *Ἐκ κοιλίας μητρός* (Joh. 9, 1) also von dem was sich im äusserlichen Leben nothwendig macht. *Ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* von dem was durch menschliche

Willkür geschieht. Ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω ist nicht mehr auf die Rede des Jüngers zu beziehen V. 11, sondern auf diese bildliche. Es ist s. v. a. ὁ ἔχων — 13, 9 f.

Sinnvoll wird neben diese hart scheinende Rede in Bezug auf das Familienleben die Erzählung V. 13—15 gestellt von dem freundlichen, liebevollen Sinne Jesu gegen Kinder. Markus hat dieselbe nach der Rede, welche hier V. 9 steht, 10, 13 ff., und Lukas zu anderer Zeit 18, 15 ff. Die Erzählung ist schon durch ihre bedeutsame Kürze ausgezeichnet.

V. 13. Χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται — Beides ist zusammen zu nehmen, folglich zum zweiten zu suppliren ἐπ' αὐτοῖς. Beides bedeutet dasselbe: segnen durch Gebet. Deswegen wird V. 15 blos jenes erwähnt. Segnendes Handauflegen geschah bald zur Heilung bald zum Glücke des Lebens (AG. 6, 6. 8, 17. 1 Tim. 5, 22. 2 Tim. 1, 6). Aber solches Segnen, vornehmlich auch das der Kinder, erbat man von Männern, die durch Alter oder durch Weisheit ehrwürdig waren; vgl. Gen. 48, 14. 4 Mos. 22, 6. Luk. 2, 28. Und man hoffte Erfolg davon. Ἐπετίμησαν αὐτοῖς, näml. τοῖς παιδίοις, oder den Menschen — als Zudringlichen oder Unwürdiges Fordernden. V. 14: „Lasst sie herzu und μὴ κωλύετε“ (dieses ein besonderer Tadel dessen was die Jünger gethan). Τῶν τοιούτων nicht der Kinder selbst (de Wette), sondern der Kindesgemüther. Hier in Beziehung auf Unschuld und Vertrauen. Anders 18, 3. „Ist das Himmelreich“ 5, 3. Das Wort ist wohl nicht blos zur Empfehlung dieser Kinder oder zur Ermahnung der Jünger (diese seien Muster für sie) gesprochen worden, sondern es will sagen: was man bei ihm suchen und was er segnend verleihen könne. „Sie sollen mich um das Himmelreich bitten, und ich gewähre ihnen dieses.“

V. 16 – 30: Reden, welche sehr genau zusammenhängen. Sie stehen auch bei Markus und Lukas in diesem Zusammenhange.

Εἷς nach Luk. ἄρχων, wohl wie oben 9, 18 Synagogenvorsteher, nach V. 20 ein Jüngling. V. 16 f. findet sich bei Matthäus grosse Verschiedenheit der Lesart. Bei den beiden Anderen ist die Lesart entschieden, welche bei Matthäus recepta ist: V. 16 διδάσκαλε ἀγαθέ und V. 17 τί με λέγεις ἀγαθόν; Aber viele und innerlich bedeutende Zeugen haben V. 16 ἀγαθέ nicht und V. 17 τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; Das Zweite hat noch mehr Zeugen für sich als das Erste: doch hängen beide Lesarten wohl zusammen. Für dieselben sind Griesbach und Lachmann, für die alte, die recepta, Scholz, Kühnoel und Fritzsche. Aber jene neuaufgenommene hat etwas Mattes. Und warum hätte dieses Evangelium eine so verschiedene Antwort geben sollen von der der beiden anderen? Die recepta wurde von den Arianern gebraucht und deshalb in der katholischen Kirche gern verändert. Der Text konnte am erklärlichsten im Matthäus wie oben V. 9 geändert werden, weil dieser am meisten gelesen wurde. Wir halten jene also für das Ursprüngliche auch bei Matthäus. „Guter Meister, was muss ich Gutes thun — Wie kannst du mich gut heissen?“ u. s. w. Die Zurückweisung Jesu ging weit mehr auf den Fragenden als auf Jesum, wiewohl sich dieser mit einschliesst in die allgemeine Menschlichkeit, da er als menschlicher Meister zu sprechen hatte. Daher antwortet das τί με λέγεις u. s. w. mehr auf das τί ἀγαθὸν ποιήσω. „Gut, dem Guten ganz angehörend, ist Gott allein: dem Menschen ist nur gegeben, das Gesetz zu erfüllen.“ Gut und gesetzlich sind hier bedeutend entgegengesetzt. Aber man sieht aus V. 20, dass der Mann selbst unter ἀγαθόν Etwas über das Gesetz hinaus verstanden habe. Ἔχειν αἰώνιον ζωήν unterscheidet sich nicht vom εἰσελθεῖν εἰς ζωήν. Vgl. εἰσέρχ. εἰς βασιλείαν 7, 14. 21. Ohne Zweifel nahm Christus die αἰώνιος ζωή anders als der jüdische Mann. Εἷς ὁ θεός — das εἷς war in der israelitisch-

eiligen Sprache das ausgezeichnetste Wort für die Gottheit
i allen Beziehungen. *Τὰς ἐντολάς* — schlechthin, die Ge-
ote Gottes. V. 18. *Ποίας;* — das Judenthum machte einen
nterschied zwischen grossen und kleinen Geboten; oder es
nnte auch die Frage sein, ob die sittlichen oder die Ritual-
setze. Die Antwort Jesu verbindet mit den vornehmlich-
n Geboten des Dekalogus (2 Mos. 20. 5 Mos. 5) das Ge-
t: *ἀγαπήσεις* u. s. w., 3 Mos. 19, 18, in welchem Christus
nigstens (vielleicht auch die Weisen im Judenthum) das
undgebot des Gesetzes fand (22, 39). Origenes allein
lt diesen Beisatz ohne Grund für unächt. Wie aber nach
n einzelnen Geboten (sie werden ohne Ordnung aufgeführt)
nzuzudenken ist: und die übrigen — so ist bei der letzten
rmel hinzuzudenken das Andere: Gott zu lieben (5 Mos.
5).

V. 20. Die Worte *ἐκ τῆς νεότητός μου* sind oft weg-
lassen worden, auch von Lachmann. Gleichwohl sind
wohl (Paulus) mit Absicht gesetzt, die Eitelkeit des
annes darzustellen, und deswegen ist wahrscheinlich auch *ὁ*
νίσκος beigesetzt. *Τί ἔτι ὑστερῶ*, um vollkommen zu sein.

V. 21. Berühmte Worte, aus denen der asketisch mönchi-
he Geist der Kirche den höheren Begriff der christlichen
ollkommenheit entnahm. Gewiss will Christus Etwas
zeichnen über das Gesetz hinaus und das *τέλειος* bedeutet
sselbe mit dem *ἀγαθὸν ποιεῖν* V. 16 (nicht mit *ἀγαθός* V. 17,
nn dieses war nach Christus nur Gott). Aber in jedem
all unterscheidet sich der Sinn Jesu vom kirchlichen darin,
ass Christus nicht einzelne Handlungen besonderer,
bergesetzlicher Art verlangt, sondern einen höheren Geist
es Lebens. Also zwischen dem blos Gesetzlichen und dem
göttlich Guten wird ein Drittes gesetzt: Gesinnungsgüte.
Der Sinn kann nun entweder sein: zeige dass du einen
höheren Geist hast, indem du grosse Aufopferung übst, oder

indem du ein ganz neues Leben beginnst. Oder (dass die Bedeutung im Letzten läge, ἀκολούθει μοι): Alles aufgebend komme zu mir, um Vollkommenheit zu lernen. Θέλεις — εἶναι entweder: wenn du dir es vorgenommen hast zu sein, oder εἶναι s. v. a. gelten als solcher. Θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ (6, 20): höhere Güter statt der aufgeopferten. In gleicher Weise wurde 16, 25 ein Leben versprochen statt des dahingegebenen. Aehnlich thaten die ersten Christen; vgl. AG. 2, 45. — V. 22. Λυπούμενος: sich unfähig fühlend.

V. 23 f. Δυσκόλως subj. schwierig. Πλούσιος hat daher ganz seine eigentliche Bedeutung und bezeichnet nicht den welcher sich ganz hingiebt an die Güter, ihnen ganz vertraut. Clemens Alex. schrieb: τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος; Markus: οἱ πεποιπότες ἐπὶ τοῖς χρήμασιν. Der Sinn des 24. Verses ist vielleicht nicht nur, das Vorige zu steigern, sondern auch, es zu begründen. Im Bilde des Kameels liegt die Vorstellung von Mühe, Bürde. „Die Last des Irdischen passt nicht zum geistigen, freien Leben im Himmelreiche.“ Statt κάμηλος lesen nur Wenige κάμιλος, *rudens*, Schiffstau (Theophyl., Euthym.: wie dieses nur in Fasern aufgelöst in das Nadelöhr passe). Das Wort κάμιλος schon ist den Philologen (ausführlicher spricht davon Passow) verdächtig, als lediglich aus unserer Stelle im Mittelalter erfunden. Aber das Sprüchwort vom Kameel oder Elephanten und der Oeffnung der Nadel findet sich auch bei späteren Juden und im Koran (Sura 7: nicht eingehen in's Paradies bis ein Kam. u. s. w.) für das Ungedenkbare. Eine ähnliche sprüchwörtliche Hyperbel findet sich 23, 24. Statt εἰσελθεῖν hat die neuere Kritik διελθεῖν. Τρύπημα ῥαφίδος (v. ῥάπτειν) = die Oeffnung in der Nadel, oder die durch die Nadel geschehende (dieses dem Worte τρύπ. angemessener: Gebohrtes).

V. 25. Τίς ἄρα — Wer denn also? Wohl nicht gesagt in Beziehung auf die Reichen überhaupt, sondern auf die-

sen Reichen, der doch anscheinend von so guter Gesinnung war. Σώζεσθαι hier deutlich = εἰσέρχεσθαι εἰς ζωήν und εἰς βασιλείαν τῶν οὐρανῶν im Vorigen.

V. 26. Ἐμβλέψας bedeutend oder prüfend. „Vor Menschen ist dieses unmöglich, aber bei Gott ist Alles möglich.“ Der zweite Satz ist ein alter heiliger Spruch, vgl. Gen. 18, 14 und Hiob 42, 2; verbunden ist er mit dem: wenn es vor Menschen unmöglich — Zach. 8, 6. So ist auch hier der erste Satz nur in sententiöser Form geschrieben und hypothetisch zu nehmen: wenn es auch unmöglich wäre. Aber παρὰ θεῷ δυνατὰ πάντα braucht nicht zu bedeuten: Gott vermag Alles — und dieses würde nicht gerade nur vom übernatürlichen Wirken Gottes zu verstehen sein — sondern vielmehr: er erkennt es für möglich. Dieses giebt dann den einleuchtenden Gedanken: Menschen urtheilen nach dem Aeusserlichen, darnach wie der Mensch erscheint, Gott nach dem was im Menschen liegt, vielleicht überhaupt, in der menschlichen Anlage, Vervollkommbarkeit.

V. 27. Die Rede der Jünger und die Zurückweisung Jesu im Folg. hätte die Kirche vor der buchstäblichen Auffassung der Worte V. 21 verwahren sollen. Denn die Jünger fassten dieselben auch buchstäblich auf und knüpften an dieses Alles-verlassen u. s. w. Ansprüche und Hoffnung. Davon verstand Jesus Leben und Himmelreich. — Ἀφιέναι wie 4, 20. 22. Dem Sinne nach also ist es dasselbe mit dem „Alles verkaufen.“ Τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; — wie gewöhnlich zu nehmen: Was werden wir dafür empfangen? Nicht (Olshausen): Was wirst du uns hierauf sagen?

Die Antwort Jesu auf Petri Frage, V. 28 f., könnte, wenn auch Alles der Art (s. z. 16, 27) eigentlich genommen werden dürfte, schon ihrem materiellen Inhalte nach nicht so, eigentlich, verstanden werden. Denn dieser ist von einer zu grellen, stehenden Farbe; V. 29 geht er sogar in das

Ungedenkbare über. V. 30 aber lenkt sogleich auf das Eigentliche hin, wenigstens so, dass das Uneigentliche dadurch aufgehoben wird. — Christus gebraucht, wie gewöhnlich die jüdisch-messianische Form als Allegorie, und man hat weder nöthig (de Wette) anzunehmen, dass man einzelne Ausdrücke in der Tradition erweitert habe, noch (Liebe in *Winer's exeg. Studd.* 1827. 1, 59 ff.), dass V. 28 ff. Ironie sei. Wir dürfen 1. fortgesetzte Ironie und 2. bei prophetischen Aeusserungen und geltenden Volkserwartungen wohl überhaupt nicht annehmen bei Jesu. Also: Wirklich hätten die Seinen zu erwarten, was sie hofften: Macht und Herrlichkeit und Güter des messianischen Reichs. In gewissem Sinne nämlich. Aber V. 30 warnend und zugleich auf den wahren Sinn, den geistig sittlichen, im Vorigen hindeutend: nicht sie, die nächsten Jünger, wären es gerade nothwendig, denen dieses Heil zugedacht wäre. Nachdem sich die sinnlichen Wünsche der Apostel für Macht und Ehre 20, 20 ff. wiederholt ausgesprochen hatten, giebt ihnen Jesus dann V. 22. f. und in den folgenden Reden (24, 9) nur noch Verkündigungen von Unglück und Verfolgung, damit ihre Vorstellungen eine gründliche Wendung erhielten.

V. 28 hat Markus überhaupt nicht, Luk. 22, 28—30 mit einem anderen, sinnlich messianischen Beisatze. Geistige Macht und Herrlichkeit ist hier gemeint. Ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ gehört natürlich zum Nachsatze, καθίσεσθε u. s. w. Erasmus und Paulus ziehen es zum ἀκολουθήσαντες oder zum ὑμεῖς. Die παλιγγενεσία wird nur noch Tit. 3, 5 erwähnt. Das Wort gehört zur messianischen Sprache, wie ἀποκατάστασις AG. 3, 21 und die Formel καινὰ τὰ πάντα Apok. 21, 5; vgl Jes. 65, 17 ff. Der Begriff hängt zusammen mit dem von συντέλεια τοῦ αἰῶνος (s. z. 13, 39) und dem von ἐν τῇ βασιλείᾳ ἐρχόμ. 16, 28. Es ist die grosse messianische Erneuerungsepoche gemeint. Hier also bei Jesus: die neue

it, Welt. Die Bedeutungen von geradezu nur Menenbesserung oder Todtenerweckung (Theol., Euthym., Fritzsche) oder d. neuen Leben, Wiederherstellung Jesu in seiner Auferstehung (Ernesti . Cic.) — sind alle eben nicht der messianischen Sprache Zeit angemessen. „Wann des Menschensohn sitzen wird verdet auch ihr (καὶ ὑμεῖς) sitzen“ u. s. w. Θρόνος δόξης den menschlichen Regentenstühlen entgegen. Αὐτοῦ zu :: Thron, welchen er verherrlicht einnehmen wird. Die lf Throne oder Sitze sind sowohl der Apostelzahl als ler israelitischen Stämme angemessen. Doch jene war ja dieser hergenommen. Das Uneigentliche der Rede liegt hieden sowohl in der Erwähnung der zwölf Stämme, welja nur noch ein nationales Bild waren (die zwölf Stämedeuten hier die Menschheit), und darin dass die zwölf er alle aufgeführt werden, da doch wenigstens bei nnes (6, 70 ff.) Jesus längst schon Mistrauen in Judas tzt haben soll. Κρίνειν, althebräisch: beherrschen. e Herrschaft mit Christus war aus einem messianischen in Dan. 7, 27 hergenommen und wurde bald als Herrt über die Völker (Sir. 4, 15. Weish. 3, 8 — 1 Kor. . Apok. 2, 6) bald aber auch als Theilnahme an der lichkeit des Messias dargestellt (Röm. 5, 17. 2 Tim. 2, Apok. 20, 4 — hier auch auf θρόνοις, aber nicht blos Apostel). Also: neben, mit mir sollt ihr Würde, gei- Macht in der Menschheit haben.

V. 29. Für πᾶς ὅστις hat der text. rec. πᾶς ὅς. Bei häus ist dieses πᾶς ὅστις gewöhnlich; vgl. 7, 24 u. 10, Die Rede scheint über die Apostel hinauszugehen. Οἰ— ἀγρούς Umschreibung des πάντα V. 27. Ἕνεκεν τοῦ ατός μου 7, 22. 10, 22 (Mark. ἕν. ἐμοῦ κ. ἕν. τοῦ εὐαγν) — als der Meinige. „Wird es hundertfältig wiederlten und das ewige Leben gewinnen.“ Dass das Hundert-

fältige und überhaupt die ganze Stelle nicht eigentlich genommen werden dürfe, liegt schon in der Natur der aufgeführten Gegenstände, welche sie verlassen hätten. Julian verspottete die Stelle. Deswegen, wegen platter, buchstäblicher Auffassung, wurde das ἢ γυναῖκα oft ausgelassen. Auch Lachmann hat es gestrichen. Vielmehr wird der eigentliche Gedanke durch καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει ausgesprochen. „Ueberreichen Ersatz soll er haben, indem er zum geistigen Heile gelangt." Dieses ist der θησαυρὸς ἐν οὐρανῷ.

V. 30. „Viele aber der Ersten werden die Letzten sein, und (πολλοί zu suppliren) viele Letzten die Ersten." Im ersten Satze ist πρῶτοι Subjekt, im zweiten ἔσχατοι. Umgekehrt construirt Fritzsche. Der Streit ist blos ein sprachlicher. Es mag eine sprüchwörtliche Formel zum Grunde liegen. Der Sinn des Verses erhellt aus der Parabel 20, 1 — 16, an deren Schlusse derselbe Ausspruch wiederholt wird. „Nicht das Aeusserliche (Zeit der Berufung, Stellung, Verhältniss zu mir) entscheidet für die Bedeutung im göttlichen Reiche — und: die wahren Vorzüge, die der Gesinnung, können sich bei ganz Anderen finden." Luk. 13, 30 dasselbe in Bezug auf die Heiden — welche hier wenigstens nicht allein gemeint sind. Vielleicht ist 20, 6 f. an diese zu denken. — Also der 30. Vers, wie gesagt, ermahnt die Apostel zugleich zur Bescheidenheit und weist auf die rechten Vorzüge hin, die innerlichen.

Die Parabel Kap. 20 hat Matthäus allein. Vgl. Wilke *über die Arbeiter im Weinberge* in *Winer's Zeitschr. für wissensch. Theol.* 1, 82 ff.

V. 1. Wieder die Ungenauigkeit der Vergleichung (18, 23 zuletzt). „Es geht im Himmelreiche zu, wie wenn ein Hausherr" u. s. w. Im Himmelreiche: in der Bestimmung für dasselbe und in der Würdigung der Dienste. Der Haus-

herr (9, 38 Herr der Aerndte) ist wie gewöhnlich Gott; die Arbeiter sind Alle, welche an der Verkündigung seiner Sache, des Evangelium, Theil nehmen (συνεργοὶ θεοῦ 1 Kor. 3, 9), nicht nur die Lehrer, die Betrauten, sondern alle Bekenner; der Verwalter V. 8 ist (Olshausen) vielleicht Christus. — Das Bild vom Weinberg war schon im A. T. gewöhnlich für das israelitische Volk, als den Gegenstand besonderer göttlicher Sorgfalt und der prophetischen Arbeit. Jes. 5, 1—7. θεοῦ γεώργιον 2 Kor. 3, 9.

Ἅμα πρωΐ bezeichnet die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Mark. 1, 1. — V. 2. Συμφωνεῖν 18, 19. Hier wie LXX 2 Kön. 12, 8 = συντίθεσθαι. Ex 27, 7. Luk. 16, 9. Wenn (nach Tob. 5, 14 und späteren Juden) eine Drachme, ein Denar, der gewöhnliche Tageslohn war bei den Juden, so soll damit hier angedeutet werden, dass dieses gewöhnliche Arbeiter waren, denen kein besonderer Lohn zugesagt wurde. Wieder Demüthigung für diese Jünger. Aber auch dass die Arbeiter dann Alle dasselbe, das gemeine Tagelohn empfangen, gehört dahin, dass sie Alle kein besonderes Verdienst haben.

V. 3. Um die dritte Stunde: später am Morgen. „Sah er Andere müssig auf der Strasse stehen.“ Ἑστῶτες ἐν τῇ ἀγορᾷ hat für sich schon (hier ἀργούς daneben) die Bedeutung der Müssigkeit. Vgl. LXX Ps. 69, 12: καθήμενοι ἐν πύλῃ. AG. 17, 5 ἀγοράζειν. Es wird (Paulus nach Kypke) hier blos das ἐν ἀγορᾷ beigesetzt, weil sich um diese Stunde gewöhnlich die öffentlichen Plätze füllten (πληθοῦσα ἀγορά). Im Sinne der Parabel sind die Müssigen diejenigen, welche, nicht untüchtig für die göttliche Sache, ihr noch fern stehen durch die Umstände. V. 4. „Geht auch ihr: ich will euch geben was recht ist.“ Δίκαιον sowohl recht als billig (Phil. 1, 7. Kol. 4, 1. 2 Petr. 1, 13). Das Wort ist zweifelsohne absichtlich gebraucht, als eins, durch welches

der Herr keine Verbindlichkeit einging. Denn es liegt eine Hauptbedeutung darin, dass bei den Späteren kein Ausbedingen (συμφωνεῖν V. 2) des Lohnes erwähnt wird, sondern freies Verleihen, und dass diese damit zufrieden sind — sich an die Arbeit stellen. Also hiervon der Sinn: die nächsten Jünger sind um der Güter willen gekommen, welche sie sich versprochen haben. Die Späteren kommen auf das Wort Christi. Dieses ist die Gesinnung, um derenwillen die Letzten oft die Ersten sein können. — V. 5. Um die sechste und neunte Stunde: Mittags und Nachmittags. — V. 6. Um die eilfte (ὥραν lässt die neuere Kritik weg): eine Stunde vor Tagesschluss (Joh. 11, 9). Die lectio rec. ἀργούς nach ἑστῶτας ist zweifelhaft; vor dem ἀργοί in der Rede hat es etwas Müssiges, Mattes; und bei V. 3, wo ἀργούς stand, findet sich in der Rede das ἀργοί nicht. — V. 7. Ὅτι οὐδείς ἡμᾶς ἐμισθώσατο soll die Schuldlosigkeit der zuletzt Kommenden (wohl, wie gesagt, der Heiden) ausdrücken. Die Worte καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον λήψεσθε in diesem Verse sind kritisch zweifelhaft und von Lachmann ausgelassen. Und diess auch innerlich mit Recht. Es liegt, wie schon Paulus bemerkt hat, eine Gradation in der Darstellung. Je später sie kommen, desto weniger fordern sie Lohn. Diesen Letzten wird der Lohn nicht einmal allgemein zugesagt.

V. 8. Ὀψίας γενομ. — Rechnungszeit (3 Mos. 19, 13) und Zeit der Ruhe. Es ist dem Sinne nach die ἡμέρα κρίσεως oder (13, 40 ff.) Aerndte: die Entscheidungszeit für die göttliche Sache, in welcher sich zugleich das Verdienst der Mitarbeiter offenbart. Ἐπίτροπος = Aufseher über Arbeiter oder Diener. Οἰκονόμος bei Luk. 12, 42 u. 16, 1 bedeutet etwas mehr, einen der selbstständiger handelt. „Gieb ihnen den Lohn, von den Letzten beginnend bis zu den Ersten.“ Diess ungenaue Art zu schreiben, für ἀρξάμενος — ἐρχόμενος ἕως u. s. w. (Luk. 23, 5. AG. 1, 22). Fritz-

che bezieht daher unnöthig ἕως zu ἀπόδος. Aber es muss diesem ἀρξ. ἕως — schon der Befehl liegen, sie Alle gleich stellen. Denn die Arbeiter murren ja gegen den Herrn. κὰ δηνάριον Luk. 9, 3. 10, 1. Joh. 2, 6. Apok. 21, 21: der einen Denar. — V. 10: Auch die Ersten, obgleich meinten u. s. w. Dieses entschieden gegen die Ansprüche der Apostel. Eine fremde Beziehung wird von Hieronymus und Paulus hereingelegt: die Späteren hätten mehr gearbeitet als die Früheren. Der Sinn, wie gesagt, vielmehr: Alles messianische Heil ist freie Gunst, und die Habsucht misfällt dem welcher jenes ertheilt. — V. 11. γγύζειν das gewöhnliche Wort für laute Aeusserung der Unzufriedenheit. — V. 12. „Nur Eine Stunde zugebracht.“ Dieses ποιεῖν (AG. 15, 33. 18, 23) ist mit Bedeutung gesetzt, als sei es kaum Arbeit zu nennen, was diese gethan. „Und hast sie uns gleichgestellt“ — als Arbeiter oder im Lohne. „Uns die wir getragen haben die Last und die Gehr des Tags.“ Καύσων (Luk. 12, 52. Jak. 1, 11): Sonnengluth oder glühender Wind. Sie haben die Mittagszeit in der Arbeit vollbracht.

V. 13. Ἑνὶ αὐτῶν deutet wahrscheinlich auf Petrus (19, 27). „Kein Unrecht — mit mir übereingekommen um einen Denar?“ V. 14. „Nimm das Deine und gehe.“ Der Lohnsüchtige benimmt sich selbst den Anspruch auf freie Gunst. Θέλω hier mit Bedeutung gesagt, eben von freier Gunst. Diese wird durch die folgende Frage V. 15: Ἢ οὐκ ἔξεστί μοι ἐμοῖς; noch mehr hervorgehoben. Gewöhnlich so wird bei den Israeliten und im jüdischen Lehrstile die Willkür Gottes hervorgehoben, Röm. 9—11, auch wo Gründe seiner Handlungen erwähnt werden: wie hier V. 13 auf die Lohnsucht angedeutet wird, welche Gott misfalle. Ἐν τοῖς ἐμοῖς (πράγμασι oder χρήμασι): in meinen Sachen, oder: mit meinem Gut. Ἢ ὁ ὀφθαλμός — bezeichnet noch Etwas, was dem

Herrn misfalle. Die Klage über Ungerechtigkeit, welche uns geschehen, habe immer Neid, als etwas sittlich Hässliches, in sich. Die Lohnsucht verschlechtere den Menschen. Statt ἢ lesen Viele (Grotius) εἰ, als Fragpartikel. Πονηρὸς ὀφθαλμός nicht wie 6, 23, sondern wie in der klassischen Sprache (doch auch 5 Mos. 15, 9 und Sprüchw. 22, 9. 23, 6): scheelsehend, eigentlich: mit schadendem Blicke. Dem steht das ἀγαθός entgegen, hier: wohlthuend. — V. 16. Οὕτως beigesetzt zu 19, 30 und πολλοί weggelassen. „Auf solche Weise werden sein die Letzten (von diesen wird hier ausgegangen) die Ersten und umgekehrt.“ Οὕτως bezieht sich wohl nicht blos auf den Erfolg, sondern es ist s. v. a. aus solchen Gründen; nämlich indem sie Lohn fordernd ihre Ansprüche verlieren, welche übrigens ganz einfach sind. Πολλοί — allgemeiner, sprüchwörtlicher Satz: „denn nur die Gesinnung entscheidet über die geistigen Geschicke der Menschen.“ Der Satz hat oft gefehlt, wahrscheinlich weil man ihn nicht passend zur Parabel fand. Unten kehrt er wieder 22, 14. Ἐκλεκτοί: bewährt gefunden und darum belohnt. Vgl. 24, 24. 31. Bei Paulus ist κλητός s. v. a. ἐκλεκτός — Röm. 8, 33. Kol. 3, 12. Tit. 1, 1.

Hier nun, V. 17, wird zuerst erzählt, dass Jesus nach Jerusalem gegangen sei. Kap. 16, 21 war es angekündigt worden. Ἀναβαίνειν ist gewöhnlicher Ausdruck für die Reise nach Jerusalem (Ps. 122, 3 f.; nach Einigen waren die Lieder הַמַּעֲלוֹת, Ps. 120—134, solche Lieder die von den dorthin Wallfahrtenden gesungen wurden). Das Wort wird weniger gebraucht wegen der Lage der Stadt oder des Tempels, als (*adscendere Romam*) wegen des Ranges der Stadt. Die Reise hier ging von Peräa aus; vgl. 19, 1. In Jerusalem erwartete der jüdische Glaube die Erscheinung des Messias: für Jesus sollte diese also nur in Leiden und

Tod Statt haben. *Παρέλαβε καὶ εἶπε* — auch hier dieses vielleicht nur der allgemeine Inhalt seiner Rede, wie 17, 22. *Παραδίδοσθαι* in dieser Stelle anders als 17, 22 und hier sogleich V. 19. Wie 10, 4 steht es vom Verräther. Die *ἔθνη* V. 19 (AG. 4, 27) sind heidnische Menschen. *Ἐμπαίξαι, μαστιγῶσαι, σταυροῦν* — die gewöhnlichen Theile der Kreuzesstrafe: zusammengestellt zur Belebung des Gedankens. Nach Johannes 11, 47—53 wäre hier der Todesbeschluss schon erfolgt.

Die Erzählung V. 20—28 findet sich blos noch bei Mark. 10, 35—45. Die Bitte der Salome (nach Mark. bitten die beiden Brüder selbst; aber auch bei Matth. gehen wenigstens die Reden Jesu an die Jünger) soll wohl nicht im Zusammenhange stehen mit den vorigen Erzählungen (der Rede an Petrus 16, 17 ff. oder umgekehrt der letzten, anscheinend verheissenden, 19, 28 f.), sondern mit dieser Reise: Jerusalem, wie schon erwähnt wurde, galt für den Ort der messianischen Erscheinung. Die Mutter der Kinder Zebedäi wird bei Matthäus nie genannt (27, 56. 28, 1), aber nach Markus (15, 40. 16, 1) hiess sie Salome. *Εἰπέ* wie 4, 3: ordne an. „Diese sitzen, Einer zur Rechten, Einer zur Linken an deinem Reiche“ (*ἐν τῇ βασιλείᾳ*), wenn du es einrichtest, oder für immer. Also: lass sie die Nächsten bei dir sein.

V. 22 f.: Irdische Genossenschaft mit ihm sei Theilnahme an seinen Leiden. Doch das Sitzen neben ihm im wahren Sinne habe nur Gott zu verleihen, nämlich die geistige Theilnahme an seiner Herrlichkeit. Jenes ist gegen den sinnlichen, rohen Geist, dieses gegen die Hoffahrt der Jünger gesprochen. Nur Gott habe die Theilnahme an seiner Herrlichkeit zu verleihen, nämlich sofern er Gabe und Würdigkeit unter den Menschen vertheilt. Vgl. 13, 11 u. 19, 11.

Οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε — wenn ihr die nächste Theilnahme an meinem Geschicke verlangt. *Δύνασθαι* hier: sich

zutrauen oder sittlich vermögen. *Ποτήριον — βάπτισμα* sind zwei alte Bilder, in gleichem Sinne angewendet. Höchstens bedeutet das erste Leiden, das zweite Untergang. Doch es fragt sich, ob der zweite Satz *καὶ τὸ βάπτισμα — βαπτισθῆναι* ächt ist; ihm entspräche dann V. 23 *καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτ., βαπτισθήσεσθε*. Bei Markus sind die Sätze unbestritten. Hier hat sie Griesbach bezweifelt, Lachmann weggelassen, Scholz beibehalten. Man hält sie vielleicht für überladen; und es ist oft schon gesagt, dass bei Matthäus vornehmlich Textänderungen geschehen seien, weil sein Evangelium das gebrauchteste war. Das Bild des Kelches wird in der alttestam. Sprache für Geschick überhaupt gesagt, Ps. 16, 5. 23, 5 and., dann besonders vom schlimmen, Ps. 11, 6. 75, 8 and.; im Evangelium wird es immer nur von diesem gebraucht, und zwar nur vom Geschick Jesu: 26, 39 ff. vgl. Joh. 18, 11. *Βάπτισμα*, das Bild vom Versinken in die Tiefe, steht für Lebensnoth — Ps. 69, 2. Jes. 43, 2. Luk. 12, 50. — V. 23. „So thut es," bleibt also dabei. *Τὸ δὲ καθίσαι* nämlich das im eigentlichen, wahren Sinne (19, 28). *Οὐκ ἐμόν* —: kommt mir nicht zu zu verleihen. *Ἡτοίμασται*: bestimmt (nicht gerade: bereitet) von Gott. Vgl. 25, 34. 1 Kor. 2, 9. Hebr. 11, 16 (Tob. 6, 17). Jesus meint die Begabten und Würdigen.

Hier wird nun dieselbe Erzürnung der Uebrigen gegen die Kinder Zebedäi erzählt, wie 18, 1 gegen Petrus angedeutet worden war. Die Rede bis V. 28 ist für Alle. Einer soll über den Andern Vorzüge haben wollen nur in Dienstwilligkeit, Hingebung. Weil sie Alle noch in gleicher Weise befangen waren, wiewohl sie jene Brüder tadelten, trifft die Ermahnung Alle; aber es lag auch eine Unfreundlichkeit in der Rede gegen die Brüder. Die Worte Jesu geben zugleich eine Andeutung darauf, welcher Art seine Gemeine sei: keine für Ansprüche, nur für Arbeit und

Dienst. Ausser diesem Zusammenhange (in ihm hat auch Mark. 10 die Rede) steht V. 25—28 bei Luk. 22, 24 ff.

V. 25. „Ihr wüsst, dass die Fürsten der Völker sie herrschen, und die Grossen über sie Macht haben.“ Das veite αὐτῶν wird gewöhnlich auch auf ἐθνῶν bezogen. Dann tstünde Tautologie. Richtiger bezieht Grotius es auf ἄρ-ντες. „Wieder über diese gebieten Grössere.“ Eine Ab-ufung von Gebieten und Gehorchen besteht im äusserlichen, rgerlichen Leben. Κατακυριεύειν und κατεξουσιάζειν (Beides enfalls bei Markus) haben die Bedeutung von Feindseligkeit er doch verletzendem Uebermuth (1 Petr. 5, 3). So steht ch schon darum die Stelle nicht der nothwendigen Abhän-gkeit auch im geistigen Leben entgegen — wiewohl diese mer nicht ein Gehorchen im bürgerlichen Sinne heissen nn. — V. 26. Der textus rec. hat ἔσται, dann zweimal τω. Die Lesart schwankt; statt ἔσται findet sich auch (Lach-ann) ἐστιν, statt ἔστω (bei demselben) ἔστα. „Nicht herr-he Einer über den Andern.“ Μέγας steht dem πρῶτος, ίκονος dem δοῦλος entgegen. Je grösser also Einer sein ill, desto mehr demüthige er sich. Δοῦλος — διάκονος vgl. πεινοῦν ἑαυτόν 18, 4. Nicht Dienst, sondern Gesin-ung zu dienen, ist gemeint. Ὑμῶν nicht = πάντων, ndern: Einer des Andern. — V. 28. Er selbst ordne ngebend sich den Seinen unter, bis zur Selbstaufopfe-ung. Vgl. 1 Joh. 3, 16. Διακονηθῆναι nicht blos in pass. edeutung, sondern mit der: sich dienen zu lassen — d. h. it Ansprüchen da zu sein. „Sondern dienstbar zu sein und lbst sein Leben zu lassen als Lösegeld für Viele.“ Der vangelist, wie er Jesum seinen Tod entschieden erklären sst (V. 17 ff.), hat dieses ψυχὴν δοῦναι gewiss nicht blos s Steigerung hingestellt: selbst wenn er sein Leben ssen müsste — sondern als eigentliche Verkündigung. Ψυχὴν δόναι findet sich noch bei Mark. in d. Par. Luk. 22, 19

σῶμα διδ. Schon im A. T.: 2 Mos. 21, 23. Jes. 53, 10. Παραδιδόναι τ. ψ. AG. 15, 26. Bei Johannes τιθέναι ψ. 10, 15 ff. and. Alles überall gangbare Formeln *(vitam dare)*. Also ist hier das διδόναι nicht blos des λύτρον wegen gebraucht worden. Die Formel ψ. δ. hat die Bedeutung vom freiwilligen Tode: hier blos von dem, welchem er hätte entgehen können. Λύτρον im mosaischen Gesetze: Erlösungspreis für Verurtheilte; vgl. 2 Mos. 21, 30. 3 Mos. 19, 20. 4 Mos. 35, 31. Die Bedeutung von eigenem Nachtheil, Verlust liegt natürlich auch im Worte; aber vornehmlich hat es diese beiden: Errettung und Wiedergewinnen. Diese drei Bedeutungen finden gleichfalls bei Christus Statt: (sich) aufopfernd, (die Menschen) errettend, (Gotte) wiedergewinnend. Dagegen liegt der Begriff der Formel fern: Jemandem einen Preis bezahlend. Ἀντίλυτρον 1 Tim. 2, 6 und λυτροῦσθαι 1 Petr. 1, 19 auch vom Tode Jesu. Ἀγοράζεσθαι und ἐξαγοράζεσθαι bei Paulus (Gal. 3, 13. 4, 5) und in d. Apokalypse. — Versöhnungsopfer ist λύτρον schon der Sprache nach nicht. Das Verbum kann dieses sein, nie aber das Substantiv כֹּפֶר (2 Mos. 30, 12 — Ablösung, da man Gott gehörte — ἀντάλλαγμα LXX Jes. 43, 3). Aber auch der Zusammenhang führt hier weder auf die Vorstellung von Opfer noch von Versöhnung der Sünden, sondern auf einen Tod, als Beweis von Freundlichkeit und Hingebung. Ἀντί kann sich auf Stellvertretung beziehen, doch ist es nicht nöthig, und Stellvertretung kann auch sein: Leiden tragen, damit es Anderen wohl ergehe. Es wechseln ab περί 26, 28 und ὑπέρ Joh. 11, 52 u. 15, 13. Πολλοί steht nicht den πάντες entgegen, sondern dem Einen Darbringenden; und so Jes. 53, auch Röm. 5 u. Hebr. 2.

Die Erzählung V. 29 — 34 (oben 9, 27 ff. bei Matthäus allein — zwei Blinde) steht auch bei Mark. 10, 46 — 52 und bei Luk. 18, 35 — 43 in gleichem Zusammenhange. Doch

Beide sprechen nur von Einem Blinden. Der Weg vom Jordan nach Jerusalem ist bei Allen die Scene. Matth. u. Mark. ἀπὸ Ἰεριχώ, Luk. εἰς Ἰ. Diese Wundergeschichte in einem Abschnitte, welcher sonst so wenig Wunderbares enthält, soll wohl nur (vgl. V. 29 u. 31) hervorheben die grosse Volksbeglückung und das Interesse des Volks für Christus. Im Unterschiede von der Erzählung Kap. 9 soll diese wahrscheinlich die grösste Entschiedenheit Jesu darstellen; daher hier kein Verbot desselben hinsichtlich des Verbreitens. Der Hülferuf V. 30 f. derselbe, wie oben Kap. 9 a. O. Durch die Worte V. 32: *Τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν;* will Jesus diese Menschen veranlassen ihren Glauben auszusprechen. — V. 33. *ἀνοίγεσθαι ὀφθ.* (11, 5) ist der allgemeine Ausdruck für Heilung von Blinden. — V. 34. *Αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί* ist zweifelhaft; Lachmann lässt es aus. Das *ἀναβλέπειν* passt auch mehr für die Menschen als für die Augen.

Die Erzählung Kap. 21, 1 — 11, vom Einzuge Jesu in Jerusalem, — bei Mark. 11, 1 ff., Luk. 19, 29 ff., Joh. 12, 1 ff. — war von Julianus an fortwährend Gegenstand von Zweifeln und ungünstigen Urtheilen. Diejenige Ansicht, welche den Plan Jesu für einen politischen hielt, bediente sich der Erzählung am Liebsten, als gebe sie die erste Andeutung von einem Versuche sich des Volks zu bemächtigen für Messiasansprüche. Abgesehen von dem was in der Persönlichkeit Jesu hiegegen liegt, so ist die Erzählung selbst dagegen, indem sie von gar keinem Erfolge, ja von einer Bewegung im Volke und unter den Römern gesprochen hat, welche das Ereigniss hervorgebracht habe. V. 11 der Ruf *ὁ προφήτης*, abwechselnd mit *υἱὸς Δαβίδ*. Es mag sein, dass die evangelische Tradition in der Sache zwar keinen politischen Versuch Jesu, aber eine entschiedene Erklärung einer Messianität gefunden habe, wie sich in dieser Tradition je weiter je mehr Alles in Jesu offener und entschiede-

ner darstellt; und als sich jene Tradition bildete, hatte die politische Messiasidee ja schon aufgehört. Aber wie das Ereigniss geschehen, ist es gewiss etwas sehr Einfaches gewesen. Zum Paschafeste, als dem jüdischen Hauptfeste, zogen die Juden in grossen Haufen nach Jerusalem (Luk. 2, 44). Die einzelnen Haufen mögen sich um Ausgezeichnete gesammelt haben. Freudenrufe und Huldigungen solcher Männer werden nicht aufgefallen sein, da jenes Fest ein freies Volksfest war. Vgl. Reinhard *über d. Plan Jesu* (5. Aufl.) 116 ff. Endlich ist für die Ausbildung dieser Erzählung zu bemerken, dass ihre Form zum Theil aus den prophetischen Stellen Zach. 9, 9 hergenommen worden sein möge, besonders wie Matthäus die Erzählung giebt. Dieses nehmen wir lieber an, als dass sich Jesus selbst im Handeln an jene prophetische Darstellung anbequemt habe. Jene Stelle hatte immer für messianisch gegolten, aber gerade im friedlichsten Sinne. — In der Zeitangabe ist eine Differenz zwischen den drei ersten Evangelisten und Johannes. Bei den Dreien findet das Ereigniss Statt vor einem berühmt gewordenen Mahle in Bethanien, bei dem Vierten nach demselben. Ueberdiess setzt Johannes dieses Ereigniss mit der Auferweckung des Lazarus in Verbindung. Es ist wohl Ein Mahl: aber seine Stellung wurde verschieden, wie man die Bedeutung desselben verschieden auffasste. In der Tradition der Drei liegt diese mehr in der Hindeutung auf den Tod Jesu, bei Johannes mehr in der Verherrlichung Jesu.

V. 1. *Βηθφαγῆ* (בֵּית־פַּגִּים, Winterfeigen, Hohesl. 2, 13), ein Thal und Dorf am Oelberge, näher zur Stadt als Bethanien (daher auch bei Mark. u. Luk. *εἰς Βηθφαγῆ καὶ Βηθανίαν* nicht so zu nehmen ist, als sei der Zug von dort nach hier gegangen), bei Josephus nicht erwähnt, aber auch in der örtlichen Tradition völlig verschwunden. Bethphage, nicht Bethanien, ist daher V. 2 gemeint unter der *κώμη*.

V. 2. Für *ἀπέναντι* liest Lachmann *κατέναντι* — dieses wohl bei näheren Gegenständen. *Εὐθέως* hat in der Sprache der Evangelien immer (s. z. 14, 27) eine Wunderbedeutung. Hier liegt das Wunderbare für den Evangelisten in der Erfüllung des prophetischen Worts V. 4 f. Das Ereigniss, wie es bei den Dreien erzählt wird, hat viel Aehnliches mit der Anordnung Jesu bei'm letzten Paschamahle (Mark. 14. Luk. 22). — Johannes fasst dieses als zufällig auf — *εὑρήσετε ὀνάριον*. „Eine Eselin angebunden und ein Füllen neben ihr: bindet es ab und bringt es mir." Ob dieses auch (Justinus Mart. *apol.* 1, 32) auf Gen. 49, 11 anspiele (*δεσμεύων — πῶλον τῇ ὄνου αὐτοῦ*), wissen wir nicht. Zunächst und hauptsächlich liegt Zach. a. O. zum Grunde. Dorther hat Matthäus (er allein; und von hier an, besonders in der Leidensgeschichte, pflegt er so prophetische Stellen in die Erzählung zu verweben) auch die zwei Thiere. Zwar hat dort das Original auch nur Eines, aber mit drei Worten bezeichnet: die alexandrinische Uebersetzung, welcher übrigens Matthäus V. 5 nicht genau folgt, fand zwei darin: *ὑποζύγιον καὶ πῶλος νέος*. Allerdings mag diese Ungeschicklichkeit der Erzählung mit als ein Beleg dafür gelten, dass der erzählende Theil dieses Evangelium nicht von einem Augenzeugen herrühre. — V. 3. *Εἰπεῖν* hier: hindernd einreden. *Ὁ κύριος* ist hier s. v. a. *διδάσκαλος*. Es ist nicht gerade nöthig (abgesehen von der Wunderansicht), dass die Jüngerschaft bekannt gewesen sei mit diesem Manne: am Paschafeste leistete man sich allenthalben kleine Dienste. *Ἀποστελεῖ* rec., neuere Krit. ausser Lachmann *ἀποστέλλει*. Jenes ist gewiss richtiger, denn es muss auf den Herrn des Thieres gehen und noch zur Rede Jesu gehören. *Ἀποστέλλει* müsste auf Jesum sich beziehen, wie *ἀπέστειλε* V. 1.

V. 4 f. *Τοῦτο ὅλον* wie 1, 22. 26, 56. Doch hat hier *ὅλον* oft gefehlt; auch bei Lachmann findet es sich nicht.

Es wird hier dieser Hergang mit den Thieren bezeichnet, welche sich gefunden, um von Jesu gebraucht zu werden. *Εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών* ist nicht aus Zach. a. O., sondern aus Jes. 62, 11. Im Zacharias wird Jerusalem angeredet: freue dich — rufe froh aus. Joh.: *μὴ φοβοῦ*. Tochter Zion's (Zachar. noch daneben: Tochter Jerusalem's): die Bevölkerung von Jerusalem. Aehnlich Tochter v. Aeg., v. Tyrus: Jer. 46, 24. Ps. 45, 13. „Dein König kommt dir, mild und sitzend auf der Eselin und dem Füllen, dem Kinde des Lastthiers." Im Original geht der Sinn mehr auf Frieden, hier mehr auf Milde, Bescheidenheit. Das Ross war Bild von Stolz und Krieg (Jer. 17, 25. Hos. 14, 4); Einzug auf Esel Bild des Friedens (Gen. 49, 11).

Die Darstellung des Folgenden ist also nach dieser prophetischen Stelle gemacht worden. Es ist uns gleichgültig, wie der Evangelist es vorgestellt habe, das Beide gebraucht worden. Jedoch wahrscheinlicher so, dass die Mutter dem Füllen gefolgt sei (denn dieses hat nach den drei Anderen Jesus bestiegen), als (de Wette, Fritzsche) dass Beide abwechselnd gebraucht worden. Auf den Gebrauch des Füllens (*πῶλος, ὀνάριον*) legen wenigstens Markus und Lukas Bedeutung: denn nach 5 Mos. 21, 3 u. 1 Sam. 6, 7 wurden Füllen nur von geweihten Personen und in gewissen Acten gebraucht. — V. 7. *Ἐπάνω αὐτῶν* zweimal: das erstemal wird auch (Lachmann) *ἐπ' αὐτῶν* gelesen. Gewiss geht nur das erste auf die Thiere, das zweite auf *ἱμάτια*. So erklären es mit Recht die Meisten. De Wette und natürlich Strauss beziehen Beides auf die Thiere. „Breiteten ihre Gewänder aus über die Thiere und liessen Jesum auf die Gewänder setzen." Es lag ja in diesem Schmuck der Thiere eine besondere Feierlichkeit.

V. 8. *Ὁ πλεῖστος ὄχλος*: die Meisten aus der Menge, welche ihm gefolgt war. Bei Johannes auch Entgegenkommende aus der Stadt. „Breiteten ihre Gewänder aus auf dem Wege

(die Jünger über die Thiere); Andere schlugen Zweige ab von den Bäumen und streuten sie unter ihn auf dem Wege.“ Ein solches Gewandausbreiten statt der Teppiche bei der Salbung Jehu 2 Kön. 9, 13 (Joseph. 9. 6, 3). Zweige — nach Joh. Palmzweige nehmend — auch 1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 6 (*βαΐα λαμβάνειν*). Mehr abendländisch ist d. *φυλλοβολία* (Laub und Blumen streuen) — Alex. Einzug Joseph. 11. 8, 5.

V. 9. *Οἱ ὄχλοι* ohne Zweifel dieselben mit *πλεῖστος ὄχλος* V. 8 und *οἱ ὄχλοι* V. 11. Der Hauptgedanke dieser Erzählung ist ja Volkszuneigung. „Vorangehend und nachfolgend riefen: Heil ihm, dem David's Sohne!“ *Ὡσαννά*, das griechisch geformte הוֹשִׁיעָ־נָא: gieb ihm Heil! Mit dem Zusatze *τῷ υἱῷ Δαβίδ* hat es nur Matthäus, hier und V. 16. Das Ganze bis *ὀνόματι κυρίου* ist aus Ps. 118, 25 (dort d. alex. Uebers. *σῶσον*, nicht das Urwort). Dieser Psalm gehörte zu dem grossen Festgesange am Pascha (dem grossen Hallel) 113—118: und vielleicht hielt schon das Judenthum den hier Gepriesenen für den Messias; denn eine alte Tradition im Judenthum erwartet den Messias am Pascha. — Zur Psalmenstelle ist beigefügt: *ὡσαννὰ ἐν τ. ὑψίστοις*. Die Formel *ἐν ὑψ.* ist hier wohl nicht (wie Luk. 2, 14 — Fritzsche) auf das Lobsingen zu beziehen, sondern auf Gott: du im Himmel, verleihe ihm Heil. Andere Zurufe an den neuen König: 1 Sam. 10, 24. 1 Kön. 1, 34. 39.

V. 10. *Πᾶσα ἡ πόλις* wie 2, 3 nicht historisch streng zu nehmen. Denn, wie gesagt, es zeigt sich durchaus keine weitere Nachwirkung dieser Auftritte. Und da die Stadt noch fragt, wer dieser sei, nach dem Zurufe V. 9, so können ihr diese nicht so bedeutend geschienen haben. *Οἱ ὄχλοι* V. 11, wie schon bemerkt, sind die vorigen. Sie wollten also selbst ihn nur als geistigen Messias haben; denn *ὁ προφήτης*

war kein Messiasname. „Es ist der (bekannte) Prophet“ u. s. w.

Hier folgt nun V. 12 f. (und bei allen drei Evangelisten) die Erzählung von der Tempelsäuberung. Mark. ausdrücklich: am folgenden Tage — und Matthäus ist nicht geradezu dagegen. Diese Erzählung findet sich bei Joh. 2, 13 ff. am Anfange des Werks Jesu, vor dem synoptischen Evangelienanfang. Ob nun dieses als Differenz genommen werde, sodass die evangelische Tradition Alles, was sie von dem Wirken Jesu in Jerusalem aufgenommen hätte, in diese Anwesenheit gesetzt hätte, die Eine welche sie darstellte — oder die Sache wirklich öfters so geschehen sei, vielleicht in verschiedener Absicht, verschiedenem Sinne. Bei Johannes ist sie wirklich ein nur religiöser Act, bei den drei ersten Evangelisten ein messianischer — keine Besitznahme des Tempels (davon nicht die geringste Spur), sondern jene messianische Tempelreinigung Mal. 3, 1—3. Ursprünglich mag diese Handlung Jesu nur ein altisraelitischer Act des Eifers für das Heiligthum gewesen sein.

Τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ — wenn dieses τοῦ θεοῦ ächt ist (Lachmann lässt es weg; dann steht τὸ ἱερόν in der Bedeutung, in welcher es weniger ist als ὁ ναός) — wie ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ 26, 61, der alte fromme Ausdruck. Hier soll er die folgende Erzählung, von der Erzürnung Jesu über die Entweihung, einleiten. Ἐκβάλλειν kann eine milde Bedeutung haben (9, 25); doch kann dieses Hinausgehenheissen hier auch in entschiedener, stürmischer Weise geschehen sein. Wenigstens Johannes stellt es noch lebendiger dar als hier im Folgenden. Es sollte dann wohl eine Darstellung der altprophetischen Art zu eifern sein. „Im Tempel,“ eben dem ἱερόν, eigentlich den freien Räumen unten am Tempelberge, mit Hallen umgeben, dem sogenannten Vorhof der Heiden. Der Markt war zwar allein für den Tempelgebrauch bestimmt

(Münze auszuwechseln für die Tempelsteuer und Opferthiere zu kaufen — bei Joh. selbst grössere: Schaf und Rind, wahrscheinlich wenn Einer den Priestern ein Opfer übergeben wollte, für sich darzubringen); aber wenn dieses Wesen auch nicht zum Vortheile der Priester geschah (Joseph. *de bell. jud.* 5. 9, 4: „der Tempel ist eine Herberge, ἐκδοχεῖον, aller priesterlichen Sünden"), so waren doch auch diese Vorhöfe für die Andacht bestimmt: in den Hallen wurde gelehrt. Ueberdiess lag diesem Misbrauch immer die Absicht zum Grunde, im Volke Wucher zu treiben gegen das Gesetz: 2 Mos. 22, 25. 3 Mos. 25, 26 f. 5 Mos. 29, 19. — „Warf die Tische der Wechsler um und die Sitze der Taubenverkäufer." *Τράπεζα* vom Wechslertische. Der Gebrauch war alt; vgl. Luk. 19, 23. *Τραπεζῖται* 25, 27. *Κόλλυβος* (חלף) war wie *ἀρραβών* durch die phönicische Handelssprache in die damalige Weltsprache übergegangen und bedeutete Aufgeld bei'm Wechseln. Hier bei Markus und Johannes. Daneben hat dieser hier *κερματιστής* und *κέρμα*. Kollybisten waren also solche, welche mit Gewinn die fremde Münze gegen Tempelmünze (Schekel) einwechselten. *Περιστεραί* bei Reinigungsopfern gewöhnlich: 3 Mos. 1. 5. 12. 14. 15. — V. 13. „— soll Bethaus heissen: ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht." Zwei Stellen sind verbunden; denn gewiss sind beide Citate (nach Paulus ist das Zweite freier Beisatz). Die Hauptformeln sind nach der alexandr. Uebersetzung. Jes. 56, 7: *ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται.* Jer. 7, 11: *μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου;* Bei'm ersten Citate steht dort dabei *πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* — alle Welt werde dort anbeten. Das zweite bedeutet dort: unheilig, mit Frevelthaten bedeckt, kämen sie hinzu. Aber es erhalten die beiden Stellen eigentlich erst rechte Bedeutung in dieser Anwendung: die erste, weil die Scene im Vorhof der Heiden war; die zweite, weil die Entweihung des Tempels aus Eigennutz geschah.

V. 14 f. Gegensatz von dem Volke (bis tief unten) und den geistlichen Obern. — Arme und Kranke waren am Tempelberge gewöhnlich gelagert. Auch hier ist es zweifelhaft, ob dieses gerade an diesem Tage geschehen sei. V. 15. *Θαυμάσια* hier allein im N. T. Oefters findet es sich im A. T. bei den Alexandrinern, ganz dem hebräischen נִפְלָאוֹת und פֶּלֶא entsprechend. In Hinsicht auf diese wird keine Rede der Pharisäer eingeführt. Aber der Sinn des Evangelium ist: darauf hätten sie Nichts zu sagen gehabt. *Τοὺς παῖδας* — Volkszurufe wohl, von diesen wiederholt: nicht als solche gemeint. Am Paschafeste war wahrscheinlich auch in den Vorhöfen das Leben freier, reger.

V. 16. *Ἀκούεις τί* — wie in der Leidensgeschichte oft, wird es auch hier von den Pharisäern vorausgesetzt, dass Jesus nicht Messias sein könne. Daher Aufforderung, das Volk zurückzubringen (Paulus: Veranlassung, sich zu erklären). *Ναί*: wohl höre ich es. *Οὐδέποτε ἀνέγνωτε* 12, 4. 19, 3. Und nun Ps. 8, 3 nach d. alex. Uebers. Was dort von Gott gesagt: seine Anerkenntniss drängt sich Allen, den geistig Dürftigsten, auf, und aus ihnen hervor — das wendet Christus auf sich an: weil seine Sache die göttliche. Er will aber eben zweierlei mit dieser Antwort sagen: 1. Den kindlich Einfachen, Unbefangenen, drängt sich diese Ueberzeugung am meisten auf (11, 25. 19, 13). Und 2. Die Ueberzeugung vom Göttlichen lässt sich nicht zurückdrängen (Luk. 19, 39 f.). — *Νήπιοι — θηλάζοντες* dichterische Hyperbel für das Unfähigste. Bei'm *θηλάζοντες*, *lactantes*, bedarf es also nicht der materiellen Bemerkung, dass dieser Zustand bei den Hebräern oft lange gedauert. Vgl. Gen. 21, 8 und 1 Sam. 1, 22—24.

V. 17. Dieses Uebernachten in Bethanien (= Ort im Thale oder der Armuth) über den Oelberg hinaus geschah nach Luk. 21, 37 alltäglich.

V. 18—22: Verfluchung des Feigenbaums: nur noch Mark. 11, 12—14 u. 20—24. Denn bei Markus erfolgt das Verdorren nicht sogleich, sondern wird erst am folgenden Tage bemerkt.

V. 18. *Ἐπανάγειν* hier allein: zurückkehren. — V. 19. *Μία* wie εἷς 19, 16. *Ἐπὶ τῆς ὁδοῦ* s. z. 14, 25. So sind die Strassen in Syrien oft besetzt. *Ἦλθεν ἐπ' αὐτήν*: trat hinzu (Fritzsche: *conscendit*). „Nur Blätter, Laub.“ Wiewohl auch nach Markus jetzt, zur Paschazeit, noch nicht Zeit zu reifen Feigen war, so mussten doch schon die neuen Früchte sichtbar sein; auch Spätlinge sind dann an diesen Bäumen noch zu finden. Der Baum war also dem Absterben nahe, und dieses, das Verlieren des wenigen übrigen Laubes, geschah dann in solchem Klima auch schnell. „Nimmer soll werden von dir eine Frucht.“ Die Worte sind nicht anders zu erklären (nicht: „es wird nicht“ u. s. w.). „Sofort (*παραχρῆμα*) verdorrte der Baum.“ Und die folgende Rede der Jünger V. 20 zeigt, dass etwas Wunderbares angenommen worden sei im Verdorren auf das Wort Jesu, als wie auf seine Verfluchung des Baums. — Aber auch bei'm eigentlichsten Wunderglauben würde man in diesem Ereigniss doch kein Wunderwerk annehmen dürfen; es wäre zu äusserlich, zu magisch, und wie um den todten Baum dafür zu strafen, dass er nicht ein kleines Lebensbedürfniss befriedigt habe. Hier nehmen wir vielmehr unbedingt eine Umbildung der Sache in der Tradition an und vielleicht selbst der folgenden Reden Jesu. Die übrigen Evangelien führen uns, Markus bei dieser Geschichte und Lukas anderwärts, auf das eigentliche Ereigniss. 1. ist mit Markus anzunehmen, dass der Baum, im Absterben begriffen, nicht in diesem Moment abgestorben sei. 2. ist anzunehmen, dass Jesus auf diesen Baum besonders aufmerksam gemacht habe, indem er, wie Luk. 13, 6—9 geschieht, an ihn eine Darstellung des Geschicks des jüdischen

Volks knüpfte, wie es jetzt eben auch im Absterben begriffen war. Aber zu weit geht man und ohne dazu berechtigt zu sein — die Erzählung steht zu materiell da — mit Herder (*Erläutt. z. N. T.* 120) und Strauss anzunehmen, dass sie entstanden sei aus einer Parabel. 3. Die Reden Jesu V. 21 f. sollen gewiss nicht blos grössere Wunder verheissen, als dieses sei (eigentlich giebt es ja in Wundern, im Uebernatürlichen, kein Grösseres und Kleineres), sondern wunderbares Wirken im Gegensatze zum blos natürlichen Thun.

V. 21. *Πίστιν ἔχειν καὶ μὴ διακρινεῖσθαι* (Röm. 4, 20. 14, 23. Jak. 1, 6), ungetheilten oder bleibenden Glauben. *Διακρ.* in sich selbst oder nach und nach. *Τὸ τῆς συκῆς* wie 8, 33 *τὰ τῶν δαιμονιζομένων*. Die sprüchwörtliche Formel: zum Berge — hebe dich, 17, 20; dort Nichts vom Meer. Ebenso wie hier isolirt: Luk. 17, 6. Das natürliche Thun wird übrigens hier nicht auch vom Glauben hergeleitet, sondern der Sinn ist, dass sie aus Glauben ganz Anderes und Dergleichen gar nicht thun würden. „Ihr werdet dann ganz Anderes thun können.“ Es sind aber geistige Dinge, Erfolge, gemeint, welche weit über alles Aeusserliche, Materielle, hinausgehen würden. — V. 22. „Und Alles, warum ihr im Gebet bitten werdet, werdet ihr glaubend empfangen.“ Ausser den Erfolgen auch die Kraft Solches zu wirken. Denn die Gebetserhörung geht in den Evangelien und bei den Aposteln immer auf geistige Kräfte, welche man empfangen solle. Vgl. 7, 7 ff. u. 18, 19.

V. 23—27 wird das Zusammentreffen mit den jüdischen Obern im Tempel zu Jerusalem erzählt. Neben Markus ist Lukas fortwährend parallel 20, 1 ff. Diese Einzelfragen übergeht Johannes in seinem Bericht.

Die Beschreibung des Synedrium (hier Mitglieder, Abgesendete desselben) durch *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ*

λαοῦ wird V. 45 noch durch οἱ Φαρισαῖοι vervollständigt. Siehe zu 16, 21. Die γραμματεῖς kommen Kap. 23 noch hinzu. Das Synedrium, als mit Mosis Rechten begabt, hatte die Befugniss nach 5 Mos. 13, 1 ff. u. 18, 18 ff. (auch der Talmud spricht davon) nach dem Berufe der Propheten zu fragen. Διδάσκοντι fehlt nur in unbedeutenden Zeugen; auch Lukas hat es. Fritzsche verwirft es mit Unrecht. Man meinte ταῦτα nicht auf die Lehre nur beziehen zu können. Auch geht dieses ταῦτα nicht auf sie blos, sondern auf das gesammte Betragen Jesu im Tempel — mit grösserer Auctorität, und er vom Volke gesucht und gepriesen. Aber διδάσκοντι soll nur die Umstände bezeichnen, unter denen die Frage geschehen sei. Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ — τίς σοι ἔδωκε: Ob er sie sich angemasst habe, oder ein Anderer sie ihm gegeben. Also (sie setzen das Unberechtigte voraus): ob er täusche oder getäuscht worden sei. Unter dem τίς denken sie wohl an einen der jüdischen Grossen selbst. Ebenso AG. 4, 7 ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ καὶ ἐν ποίῳ ὀνόματι.

Die Antwort Jesu V. 24 f. sollte nicht blos durch eine von ihnen nicht zu beantwortende Gegenfrage beschämen, zum Schweigen bringen, sondern ihnen sagen, dass jede Erklärung über seinen Beruf bei ihnen unnütz sei, da sie ja doch immer, auch gegen ihre Ueberzeugung, widersprechen, läugnen würden. Vgl. 11, 18 f. Aber sie fassen die Frage von ihrer äusserlichen Bedeutung und finden sie von dieser gefährlich. — Λόγον ἕνα (22, 15): Eine Frage. Εἰπεῖν: beantworten. Βάπτισμα ist der ganze Beruf des Täufers, AG. 19, 4. Ἐξ οὐρανοῦ — ἐξ ἀνθρώπων wie AG. 5, 38 f. ἐκ θεοῦ — ἐξ ἀνθρ. Aber ἐξ ἀνθρώπων bedeutet nicht nur: von anderen Menschen, sondern: von Menschen überhaupt, menschlicher Art — den Täufer mit eingeschlossen. Ebenso 19, 12.

Διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς (16, 7 ἐν ἑ.) wohl: bei sich,

Gedanken. Das eigentliche Rathschlagen würde störend in
e Scene eintreten. Vielmehr wird es mit vieler Wahrheit
o dargestellt, als wären sie Alle auf dasselbe bei sich ver-
fallen. „Sagen wir: vom Himmel, so wird er sagen — sa-
gen wir: von Menschen, φοβ. τ. ὄχλον.“ Dieses φοβούμεθα
τ. ὄχλον ist kein rechter Nachsatz. Es braucht keine Aposiopesis
mit Fritzsche angenommen zu werden, sondern entweder
steht φοβούμεθα für φοβεῖσθαι δεῖ, oder abgebrochen: so steht
es schlecht mit uns, denn wir fürchten das Volk. Ὅτι ὡς
προφήτην u. s. w. 14, 5; und ganz dieses φοβεῖσθαι τ. ὄχλους,
ἐπειδὴ ὡς u. s. w. V. 46. — V. 27. Οὐκ οἴδαμεν — eine
zu unerwartete Antwort dieser Meister des Volks. Sie woll-
ten ohne Zweifel mit ihr die eigene Erklärung Jesu erkunden.
Aber mit der Antwort οὐ λέγω ὑμῖν — deutet Jesus an, das
sie wohl wüssten, aber nicht sagen wollten. „Auch i
sage nicht.“ Καὶ αὐτός, auch ablehnend —: sie aus Sch
er, weil er nichts Unnützes thun mag.

V. 28—32, bei Matthäus allein. Der Unglaube der
dischen Obern, bei allem Wissen um das, was ge
werden müsse, und allem Scheinen vor Gott. —
Mann und Vater in der Parabel ist Gott selbst. V
das Bild des Weinbergs, 20, 1 ff., für die göttliche
Die Söhne sind die beiden Elemente des Judenthu
geistlichen Obern, welche sich für das ächte Ju
achteten, und das Volk, insgesammt von jenen
vornehmlich aber in einzelnen Theilen. Anders,
und Heiden, wohl Luk. 15. Der Widerspruch
gegen den Vater, Gott, in welchem es in der Par
stellt wird, bedeutet entweder nur, dass es so vo
wurde von den Obern, oder dass es das Volk in
der öffentlichen Religion nicht so genau nahm.

Im gewöhnlichen Texte: „trat zu dem Eine
gehe, arbeite heute u. s. w. Dieser: ich wil

aber reute es ihn und er ging.“ — V. 30. „Dann zum Andern.“ *Δευτέρῳ* rec., auch Lachmann, Schulz, Fritzsche; Griesbach und Scholz *ἑτέρῳ*. *Ἐγώ, κύριε* — ganz in der Sprache der Ergebenheit, Bereitschaft. — V. 31. „Wer nun von Beiden“ u. s. w. Die Frage konnte müssig scheinen, doch sie ist aufzulösen in: *ἦν ὁ ποιήσας*. Die strengen Juden nannten sich schlechthin Thäter des göttlichen Willens. „Wer von Beiden war dem Vater eigentlich ergeben?“ Und natürlich darauf: *ὁ πρῶτος*. Aber es war in der Stelle V. 29—31 schon zur Zeit des Hieronymus eine merkwürdige Verschiedenheit der Lesart. Nicht nur stellen viele, auch bedeutende, handschriftliche Zeugen die Erzählung um: V. 29 *ἐγώ, κύριε· καὶ οὐκ ἀπῆλθεν* — V. 30 *οὐ θέλω· ὕστερον δὲ μεταμ. ἀπῆλθεν* u. s. w., und lesen statt *ὁ πρῶτος* V. 31 *ὁ ἔσχατος* oder *ὁ ὕστατος* oder *ὁ ὕστερος*, sondern einige, auch bedeutende, lassen jene Anordnung stehen und geben doch V. 31 *ὁ ὕστερος* oder *ὁ ἔσχατος*. Diesen folgen Paulus und Lachmann. Aber es ist dann nicht denkbar, dass die Juden so gegen Vernunft und Wahrheit gesprochen haben würden, dass sie den für den Rechten erklärt hätten, welcher nicht gegangen wäre — sondern *ἔσχατος* oder *ὕστερος* müssten bedeuten: welcher zuletzt ging. Vielleicht ist dann *ὕστερον* zu lesen wie V. 32. Indessen hat das *ἔσχατος* oder *ὕστερος* V. 31 gewiss ursprünglich nur in jener anderen Anordnung der Stelle gestanden, in welcher der Gute zuletzt erwähnt wurde.

Ἀμὴν u. s. w. bis V. 44: die Anwendung der Parabel erst von der Seite der äusserlich Verwerflichen, welche gläubig gewesen, dann in einer neuen Parabel von ihrer, der Ungläubigen, Seite.

Τελῶναι 10, 17. *Πόρναι* (wie *πορνεία* von Unheiligkeit) von Unheiligen; aber, wie vorher: dafür geachtet, oder äusserlich, als Ungesetzliche, von solcher Art.

„Gehen euch voran in das Himmelreich.“ Ohne dass in diesem *προάγειν* liegen sollte, dass sie doch später hereingehen würden. Gottesreich nicht von Glückseligkeit, sondern von der Gemeinschaft, der Sache Christi gesagt. — V. 32 giebt den Grund davon: Glauben des Volks an den Täufer. So die Antwort auf die Frage V. 24. *Ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης*: auf dem Wege göttlicher Bestimmung. *Δικαιοσ.* 3, 15. Oder: auf rechtem Wege, d. i. als rechter Lehrer oder Lehrer der Wahrheit. Auch *ὁδὸς δικαιοσύνης* 2 Petr. 2, 21. „Ihr nicht — aber die Schlechten, Unheiligen.“ *Ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐ* — dieses war in der Parabel nicht ausgeführt worden, es lag aber im *οὐκ ἀπῆλθε* V. 30. Beharrlich im Unglauben, wie jene Andern es nicht in ihrer Sünde gewesen waren. *Ἰδόντες*: jenen Glauben sehend. Diesen Glauben der Volksmasse, der *τελῶναι καὶ πόρναι*, lässt Jesus blos an dem Täufer Statt haben. Ihm selbst war diese nicht so nahe gekommen.

Aber V. 33—44 stellt nun den Unglauben der Juden an sich und seinen Erfolgen dar, in einer neuen Parabel. Sie findet sich bei allen drei Evangelisten (Mark. 12, 1—12. Luk. 20, 9—19), aber sehr verschieden ausgeführt, meist charakteristisch.

V. 33. *Οἰκοδεσπότης* und *ἀμπελών* wie 20, 1. „Pflanzte, zog einen Zaun oder eine Mauer (*φραγμός*) darum, grub eine Kelter.“ *Ληνός* hier *lacus turcularis*, Trog unter der Kelter. Markus hat genauer *ὑπολήνιον*. „Baute eine Warte darin.“ Die einzelnen Bilder sind nicht (so die griech. Väter) festzuhalten. Jes. 5, 1 f. finden sich dieselben und noch mehr. Nur die Sorgfalt, die Bemühung um dieses Volk soll mit ihnen dargestellt werden. *Ἐκδίδοσθαι*: *locare, collocare*, verdingen — altgriechischer Gebrauch, hier bei allen Dreien. *Γεωργοί* (verschieden von *ἐργάται* Kap. 20) sind Pachter oder Verwalter. Die Früchte im Folgenden sind entweder ein

heil des Ertrags oder die sämmtlichen, ihm von den Ver-
ältern abzuliefernden, Früchte. Jene γεωργοί sind die ἄρχον-
;, die geistlichen Volksobern — beauftragt, in der göttli-
en Anstalt zu arbeiten, Gott Früchte zu schaffen. Ἀποδη-
ἶν — das Bild der Abreise anders in der Parabel 25, 14,
› es von Christus steht, wie er von den Seinen scheide.
er ist es nicht müssig (*ornatus causa:* Kühnoel), son-
n bedeutet das einstweilige Aufhören der unmittelbaren
ılichen Offenbarungen, nachdem das Volk seine Verfassung
ıalten. Gott überliess das Volk nun diesen Obern.

V. 34. Zeit der Früchte — in diesem Bilde wer-
ı einzelne Zeiten dargestellt, in denen Gott zu dem Volke
ıendet habe und nach den Früchten gefragt, welche es ge-
gen —: geistige Epochen im israelitisch-jüdischen
lke. Diener sind prophetische Männer. — V. 35. Be-
ıdlung der Diener Gottes. Vgl. 23, 37 u. Hebr. 11, 36 f.
βόντες: ergriffen sie — dem δεξάμενοι entgegengesetzt.
chlugen, tödteten, steinigten ihn.“ Λιδοβολεῖν bezeich-
mehr als ἀποκτείνειν, denn es steht vom langsamen, grau-
nen Tod.

V. 36. „Andere, Mehre.“ Hier sind wohl die neusten
iten vor Christus gemeint. Zwar wissen wir nicht von
hren Personen, welche zu den Juden gesendet. Sie
d daher wohl nur eine Personification für grössere An-
ache, Erregung, Verlangen, das in der Zeit gelegen, für
tt Etwas zu sein. Zu ihnen gehört Johannes der Täufer
ne Zweifel.

V. 37. „Seinen Sohn.“ Hier erscheint Jesus in den
rabeln zuerst so (vgl. 22, 2) — als Miteigenthümer, Stell-
rtreter. Ἐντρέπεσθαι auch bei allen Dreien (Hebr. 12, 9)
vereri, scheu an sich halten. — V. 38. Ἐν ἑαυτοῖς =
ter sich. „Lasst uns ihn tödten und sein Erbe behalten.“
ληρονομία αὐτοῦ: seine geistige Macht im Volke. Sinn:

Macht werde ihnen unbestritten sein, wenn Jesus und
geistige Bewegung hinweggenommen sein werde. — V.
„Herauswerfend aus dem Weinberge tödteten sie ihn.“
λον vor ἀπέκτειναν bei Matthäus und Lukas. In der
lischen Kirche ist ἐξέβαλον bisweilen nachgesetzt wor-
, wie es bei Markus steht. Das Wort ist gewiss nicht
e Sinn für die Sache gebraucht: im Bilde scheint es
ässig zu sein. Aber es bedeutet wahrscheinlich nicht den
reuzestod ausserhalb der Stadt (Paulus: denn der
Weinberg ist das Volk, nicht Jerusalem), sondern die Ueber-
gabe an die Heiden vor dem Tode. Vgl. 20, 19.

V. 40. Kommen — das altprophetische Bild von Got-
tes eigenem Kommen, im Strafgerichte. — V. 41. „Die
Schlimmen schlimm verderben (κακοὺς κακῶς klassische Formel),
den Weinberg an Andere geben, welche die Früchte zur
rechten Zeit bezahlen.“ Freiwillig also, ohne dass an sie
gesendet zu werden brauchte. Es ist das Bild eines in sich
selbst begründeten, frommen Volkslebens. — Bei Markus
und Lukas wird diese Verkündigung des Geschicks der Ver-
walter nicht den Juden beigelegt, sondern Jesu selbst
Die Juden sagen darauf: μὴ γένοιτο. Bei jenen also verst
ben die Juden den Sinn der Parabel, wenn sie densel
auch wohl nicht gerade mit der Person Jesu in Verbind
setzen. Bei Matthäus verstehen sie den Sinn der Pa
entweder gar nicht (so David 2 Sam. 12, 5 f.), od
beziehen die Parabel auf etwas Anderes (vielleicht die
γοί auf fremde Herrscher), oder auch sie nehmen r
Schein an nicht zu verstehen.

V. 42—44. Drängende Rede. „Jetzt und in
die Zeit für die Juden gekommen. Sie verlieren
liche Reich — sie gehen zu Grunde.“ Es ist der
Schlusse der Parabel (V. 41) nur an sie ausgespro

Wieder das οὐδέποτε ἀνέγνωτε wie V. 16.

Bauleute verwarfen — zum Eckstein — Durch den Herrn ist dieser (Eckstein) geworden, und uns dünkt er wunderbar.“ Ps. 118, 22 f. ganz nach den Alex. *Αὕτη — θαυμαστή* (im Original steht das Neutrum) wird auf *κεφαλὴ γωνίας* bezogen. Auch 1 Petr. 2, 7 ist die Stelle citirt und AG. 4, 11 u. Eph. 2, 20 wird darauf angespielt. Schon aus dieser beständigen Anwendung der Stelle erhellt, dass Christus unter diesem Stein gemeint sei; aber auch sonst war eine andere Beziehung kaum denkbar. Fritzsche bezieht den Stein auf die Leiden. Im Original ist es der Dichter selbst: etwa David, von Saul verworfen. *Κεφαλὴ γωνίας* — Eph. a. O. *ἀκρογωνιαῖος*. Eck- und Grundstein — auch im N. T. scheinbar wechselnde Bilder. Christus der Grund 1 Kor. 3, 11. Aber Grund bedeutet in der neutestam. Sprache niemals das Vornehmste, Wichtigste, sondern das, womit der Anfang gemacht wird. Das Zusammenhaltende, Wichtigste ist der Eckstein. *Ἐστι θαυμαστή* wohl nicht im guten Sinne: man wird diesen Stein bewundern, sondern noch zum Verwerfen zu ziehen: man wundert sich darüber, dass er dieses geworden. — V. 43. „Genommen von euch das Reich Gottes, und gegeben einem Volke, welches seine (des Reichs) Früchte bringt.“ Vorher (V. 34 ff.): Früchte Gottes — hier: Früchte des Reichs. In demselben Sinne: in ihm geforderte Früchte. *Ἔθνος* ist ohne Zweifel vom Heidenthume gesagt — nach 5 Mos. 32, 21; vgl. AG. 13, 46 u. Röm. 10, 19. Blos die Juden in der *διασπορά* sind es nicht (Joh. 7, 35); dieses wäre ein zu beschränkter Begriff. Aber die Verachteten im Volke (V. 31 f.) sind dabei nicht ausgeschlossen: sie gehörten ja bei den Juden zu den Heiden. — V. 44 ist oft weggelassen worden. Lachmann bezeichnet ihn als zweifelhaft. Vielleicht fand man Anstoss, weil ein anderes Bild vom Stein in ihm ist. Markus hat den Vers nicht, aber Lukas: doch diese Reden differiren sehr bei den Dreien.

V. 43 hat ausser Matthäus Keiner. Aehnlich Petrus im 1. Br. 2, 8 nach der Stelle vom Eckstein. Dem Sinne nach ist der Vers aus Jes. 8, 14 f. (Gott sollen sie sich nicht werden lassen zum Stein des Anstosses und zum Felsstück). „Wer auf ihn fällt (an ihn sich stossend — also ausser dem Bilde: wer zum Ungläubigen an ihm wird — Röm. 9, 32), der wird zerschmettert werden (συνθλᾶσθαι); auf wen der Stein fällt, den wird er zermalmen.“ Wem er die Strafe für seine Sünde giebt.

V. 45. Ἀκούσαντες — vorher nicht (V. 41). Also: nachdem sie alle Reden gehört hatten — die V. 28 ff. u. 33. ff. Ἔγνωσαν: begriffen sie. Zu V. 46 vgl. V. 26 vom Täufer. Ζητεῖν blos: wünschen. Κρατεῖν: öffentlich gefangen nehmen.

Kap. 22 folgt V. 1—14 eine neue Parabel; vgl. Luk. 14, 16—24. Sie stellt zwar auch den Unglauben an seine Sache dar, aber 1. mehr in Beziehung auf das Volk als auf die Obern, 2. mehr als Vernachlässigung denn als Unglaube, Widerspruch — und zwar als Vernachlässigung aus weltlichem Leben, weltlichem Sinne. Vgl. 13, 22. Die Parabel hatte ihren nächsten Sinn in Zeit und Verhältnissen: aber dasselbe wiederholt sich ja bei allen geistigen Angelegenheiten, wenn sie der Welt näher gebracht werden.

Der Anfang Ὡμοιώθη — ἀνθρώπῳ wie 18, 23. Γάμοι kann Festmal überhaupt bedeuten, dann (Paulus, Kühnoel) Huldigungs- oder Thronbesteigungsfest (Luk. 12, 36. 14, 8). Doch in den Parabeln hat das Wort wohl seine gewöhnliche Bedeutung, von dem Bilde des Bräutigams für den Messias. Vgl. 9, 15. Wie bei den Propheten Gott sich zur Ehe verbindet mit dem Volke, so in der späteren messianischen Sprache der Messias. So das Hochzeitsmahl Christi Apok. 19, 7—9. Paulus führt das Bild geistig aus Eph. 5, 23 ff. Hier also ist gemeint die grosse Zeit der Stif-

tung der christlichen Sache. Der Sohn erscheint jetzt öfter in den Parabeln. Vgl. 21, 37.

V. 3 f. *Δούλους — ἄλλους δούλους*, wie bei 21, 36, ohne dass man zu fragen hätte, welche Personen diese gewesen. Es sind gemeint die wiederholten Aufforderungen an die Juden zur christlichen Sache. *Κεκλημένοι*: früher schon Geladene —: die Juden mit ihren Ansprüchen an die göttliche Anstalt. *Πάλιν* zu *ἄλλους* oder zu *ἀπέστειλε*. Jetzt ist Alles schon bereit; es wird damit die Zeit der eigentlichen Stiftung bezeichnet, wo Alles für die Theilnahme bereit. *Ἡτοίμασα* — Andd. *ἡτοίμασται*, dem Folgenden gemäss; aber im Folgenden werden Dinge aufgeführt, welche nicht für den Herrn, sondern für die Diener gehörten. — Die Ausführung hiervon soll den Geladenen die Fülle des Festes vorhalten. *Σιτιστά* (*σῖτος, σῖτα, σιτίζω*), *saginata*, sind andere kleine Thiere.

V. 5. *Ἀμελήσαντες* dieses, die Festlichkeit nicht erwägend oder auf die Ladung nicht achtend. „Acker-Handelsgeschäft.“ *Ἡ ἐμπορία* (rec. *εἰς τήν*, neuere Krit. *ἐπὶ τήν*): *mercatura*, in die Fremde hinaus thätig (entg. *ἀγρός*). Vielleicht soll dieses Wort auf die äusserliche Messiaserwartung hindeuten, welche die Juden von Christus zurückhielt.

V. 6 f. nicht bei Lukas, aber Aehnliches 19, 12 f. 27. Und hier hat Matthäus sicher zwei Parabelbilder mit einander vermischt: in dem einen sind die Geladenen Einheimische, gewöhnliche Menschen, im andern Fremde, auch Könige. Diesen ist das Betragen V. 6 und die Strafe V. 7 angemessen. Aber es sind unter diesen V. 6 die Vorsteher des Volks gemeint; vgl. 21, 35. „Seine Heere, vernichtete die Mörder, zündete ihre Stadt an.“ Verderben über das Judenthum und Jerusalem. Es findet sich grosse Verschiedenheit der Schreibart V. 7, die aber nichts zur Bedeutung austrägt. Wahrscheinlich wurde V. 6 f. oft weggelassen. Besonders oft wurde *ἐκεῖνος* bei *βασιλεύς* gelesen, das auch ursprünglich

zu sein scheint, da ebenfalls jene als Könige beschrieben werden.

V. 8—10. Ausgeschlossen sollen die Geladenen sein, welche verschmäht hatten, und Verachtete und Arme an ihre Stelle geladen werden. Aehnlich wurden unter ἔθνος, unter dem Heidenthum, 21, 43 auch die im Volke Verachteten gemeint.

Οὐκ — ἄξιοι: unwürdig, eben als Verschmähende. Dasselbe von den Juden AG. 13, 46. — V. 9. Διέξοδοι τῶν ὁδῶν, ob *bivia*, *compita*, oder freie Plätze, Ausläufe der Wege, Scheiden der Wege: in jedem Falle sind sie als Stäten von Bettlern und Müssiggängern erwähnt. Vielleicht ist dabei an ὁδὸς ἐθνῶν gedacht 10, 5. „Ladet ein, wen ihr immer findet.“ — V. 10. Πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς im Bilde: ohne zu untersuchen, was sie hier trieben; für den Sinn aber: was Etwas bedeuten konnte, äusserlich, sittlich, und was Nichts. Γάμος (—οι 25, 10): Raum der Feier. Auch Paulus, Röm. 11, stellt die Aufnahme der Heiden in das göttliche Reich vom Anfang herein als ein ungemessenes Zuströmen dar, in dem sich erst allmälig das Gute und Würdige absondern und feststellen werde. Es ist hierbei die Aussicht sehr weit über die damalige Gegenwart hinaus, über die Geschichte der Welt hin, genommen worden.

Der letzte Theil der Parabel, V. 11—14, nicht mit bei Lukas. Vielleicht hat auch dieser Theil ursprünglich einer anderen Rede Jesu angehört. Aber Matthäus wollte in den drei Elementen, welche er verband, alle Menschenarten, welche zum göttlichen Reiche treten würden, und das Verfahren mit ihnen darstellen. Der Sinn derselbe wie 13, 24 ff. und 47 ff.: Für die, einstweilen insgesammt, ungewählt Zugelassenen werde eine Zeit der Sonderung, Ausscheidung kommen.

V. 11. Ἔνδυμα γάμου kann entweder von einem Gewand

verstanden werden, welches die Geladenen sich selbst zu verschaffen hatten *(toga triclinaris)*, oder, wie nach morgenländischer Sitte, vom Gewand, welches jedem Geladenen verehrt wurde. Vgl. ἱμάτια λευκά Apok. 3, 18 — 2 Kön. 10, 22 (nicht so an den Stellen, wo nur von Kleidern als Ehrengeschenken die Rede ist). Das Zweite legt noch einen bedeutenden Zug mehr in die Scene. Es ist ein Nichtgeladener, welcher sich herzugedrängt hat. Noch mehr deutet Olshausen aus: es würden solche bezeichnet, welche ihre eigene Gerechtigkeit der von Gott geschenkten vorzogen. Doch ist das Erste wegen des Schlusssatzes V. 14 sicher das Richtige: Alle diese sind geladen. — V. 12. Φιμοῦσθαι: völlig, und aus Mangel an Entscheidungsgründen, verstummen. — Das Urtheil des Königs V. 13 geht auch über den nächsten Sinn der Parabel hinaus; es steigert im Bilde, um in dem, was die Parabel bedeuten sollte, die Entschiedenheit und Strenge auszusprechen. Πόδας καὶ χεῖρας — schwerste Fesseln. Ἄρατε αὐτόν ist kritisch zweifelhaft; Lachmann lässt die Worte weg. Ueberhaupt ist hier grosse Verschiedenheit der Schreibart. Ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον 8, 12: aus dem Festsaale heraus. Ueber ἐκεῖ u. s. w. siehe zu 8, 12. Keine sonstige Strafe wird erwähnt, nur eben Verstossung, Ausscheidung. Das Bild der γέεννα scheint mehr nur auf die Juden angewendet zu werden. Uebrigens gehört das ἐκεῖ ἔσται u. s. w. wohl nicht mehr der Rede des Königs, sondern schon Jesu an. Geschlossen wird mit πολλοὶ u. s. w. Hierüber s. z. 20, 16. Also auch: bei den Nachberufenen werde strenge Auswahl nach Würdigkeit Statt haben.

V. 15—22: Mark. 12, 13—17 u. Luk. 20, 20—26. Die Absicht der Frage ging auf eine politische Verdächtigung. Die Pharisäer haben also den Plan verändert. Anders 21, 46. Seine Gefangennehmung soll durch die Römer

geschehen, diesen demnach unmittelbar die Sache zugeschoben werden.

V. 15. *Παγιδεύειν* hier allein bei Matthäus. Das Wort findet sich blos bei spätern Schriftstellern. *Λόγος* 21, 24. *Captiose interrogare.* Doch hier von gefährlichen Fragen, nicht blos verlegen machenden gesagt. — V. 16. Ihre Jünger, wie eingeübt auf solche Fragen. Die Herodianer werden ausser dieser Stelle auch Mark. 3, 6 und 12, 13 erwähnt. Wahrscheinlich ist es, dass bei dems. 8, 15 auch *ζύμη Ἡρῴδου* (wo Matth. *ζ. τ. Σαδδουκαίων* hat) dafür gesagt werde. Die alte Kirche hielt sie für eine religiöse Sekte, welche den Herodes für den Messias gehalten habe. Aber unter den Herodianern oder den Herodes-Anhängern hat es wohl wenig Messiasglauben gegeben. Vielmehr war es gewiss eine politische Partei, welche die heidnische, römische, Oberherrschaft guthiess, von welcher doch auch die Familie des Herodes ihre Macht erhalten hatte — wenngleich idumäisch, also der Religion nach israelitisch. Und wohl bestand jene Partei nicht blos (Fritzsche) aus Hofleuten und Dienern des Herodes (dieser war eben am Fest in Jerusalem: Luk. 23, 7). *Οἱ τὰ Ἡρῴδου φρονοῦντες* bei Josephus 14. 15, 10 sind gewiss dieselben. Die Pharisäer aber (sich an 5 Mos. 17, 15 haltend) zeichneten sich aus durch Hass gegen die Römer und gegen die Herodianer; so beschreibt sie Joseph. 18. 1, 6 u. 3, 4 und *de bell. jud.* 2. 8, 1. Hier also treten die feindlichen Parteien auf im Bunde gegen Jesus. — *Λέγοντες* (Lachmann *λέγοντας*) hebraisirend wie *πέμψας εἶπε* 11, 3. Die Rede ist künstlich gestellt. Der zweite Satz giebt zweimal den Grund des ersten an. „Wahrhaft, weil du dich an Gottes Wort hältst — unbekümmert, weil du nicht nach Menschengunst oder —hass fragst.“ *Ἀληθής* Joh. 3, 33. *Ὁδὸς θεοῦ*: Gotteslehre, oder Weg, Leben, welches die Menschen nach Gottes Vorschrift

gehen sollen. *Οὐδενός* ist wohl Neutrum; sonst käme etwas Tautologisches herein. *Πρόσωπον*: Aeusserlichkeit des Menschen, hier Glanz, Macht. *Βλέπειν εἰς πρ.* (auch b. Mark.) = *λαμβάνειν πρ.* (Luk. hier, vgl. Gal. 2, 6) und *προσωποληπτεῖν* Jak. 2, 9. Es sind unter den Menschen die Römer und ihre Freunde gemeint. — V. 17 wird die Frage wieder mit *ἔξεστι* eingeführt; vgl. 12, 2 u. 19, 3. *Κῆνσος* 17, 25. Die politisch gefährliche Frage wird als Schulfrage aufgestellt, wie dieses in der Kirche auch oft geschehen (wie bei'm Verhältniss zwischen Kirche und Staat). Unter den Juden fand dieses wohl gewöhnlich Statt.

V. 18. *Πονηρία* bezieht sich auf die Frage jener und auf die ehrende, zutrauliche Anrede. Auf jene (d. Frage) geht *πειράζετε*, auf diese (d. Anrede) *ὑποκριταί*. *Πειράζειν* = versuchen (nicht: prüfen), zum Fehlen, in Gefahr bringen. Uebrigens mögen die Versucher nicht nach beiden Seiten gedacht haben: dass Jesus entweder die Römer oder das Volk (dessen Gunst er besass: 21, 46) verletzen müsse; vielmehr erwarteten sie wohl die Erklärung Jesu gegen die Römer. — V. 19. „Zeigt mir die Münze des Census" — einen Denar. Dieser wurde bei'm Census gebraucht, wie der Schekel für den Tempel (21, 12). — V. 20. „Bild und Auf(Um)schrift." — V. 21. *Ἀποδιδόναι* (Röm. 13, 7): *debitum reddere*. *Τὰ Καίσαρος — τοῦ θεοῦ* nicht = was ihnen angehört, sondern = für sie gehört, ihnen gegeben werden soll. Keines von beiden, *τὰ τοῦ θεοῦ* und *τὰ Καίσαρος*, ist auf den vorliegenden Gegenstand, die Münze, zu beschränken. *Τὰ τοῦ θεοῦ* bedeutete dann die Tempelsteuer (17, 24 — Paulus) oder gar die Tempelmünze (Michaelis). Vielmehr: Was man Gott schuldig ist — was dem Cäsar (dieses ausgeführt Röm. 13, 7). — Die Hinweisung auf die Münze mit diesem Gepräge kann nicht ohne Bedeutung sein. Das Vorzeigen derselben freilich soll nur den Spruch le-

bendiger machen. Im Gebrauche der Censusmünze oder überhaupt im Gebrauche der römischen Münze lag nämlich die Anerkenntniss der römischen Obrigkeit. Also (dieses zum Sinne des Ausspruchs): 1. erklärt sich Christus nicht über die Rechtmässigkeit der römischen Macht in Judäa, sondern er weist die Juden darauf hin, dass diese für sie bestehe, anerkannt werde. 2. Das beigesetzte *θεῷ τὰ τοῦ θεοῦ* soll zunächst aussprechen, dass Beides neben einander sei, Pflicht gegen die fremde Herrschaft und Pflicht gegen Gott (Judas Galiläus Joseph. 18, 1. *de bell. jud.* 2, 8. AG. 5, 37; nach d. zw. St.: den Römern nicht zu gehorchen *μετὰ τὸν θεόν*). 3. Das Andere wird durch diesen Beisatz eingeschränkt, gemäss dem AG. 5, 29. In welcher Weise diese Einschränkung Statt haben solle, dieses war bei einem kurzen Sittenspruche nicht auszusprechen: auch konnte dieses den versuchenden Fragern überlassen bleiben. — In der alten Kirche (Tertullian *c. Marc.* 4, 38 und Gregor v. Nazianz — vgl. Neander *Antignostikus* 357) war eine eigenthümliche Erklärung von V. 20 f. üblich, welche nur zu künstlich ist: Widmet Gott das, was sein Bild und seine Schrift trägt, = den Geist. — V. 22. *Ἐθαύμασαν*: er sagte Wahres, ohne Gelegenheit zur Anklage zu geben.

V. 23—33: Versuchung der Sadducäer, ohne politische Gefahr. Demgemäss folgt dann auch V. 34 eine nur schulmässige Versuchung der Pharisäer. Die Frage der Sadducäer ist dogmatisch, die der Pharisäer moralisch.

Für *λέγοντες* hat der textus rec. *οἱ λέγοντες*. Die neuere Kritik lässt *οἱ* weg. Aber auch ohne dieses *οἱ* muss die Bedeutung sein: „Sadducäer, welche sagen" — nicht als wenn Matthäus nur Einigen von ihnen diese Meinung beigelegt hätte. *Ἀνάστασις* ist im weiteren Sinne zu verstehen — auch AG. 23, 8. Josephus *de bell. jud.* 2. 8, 14 *ψυχῆς διαμονὴν καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμάς*. Ursprünglich wa-

ren die Sadducäer strenge Mosaisten, alle religiös sittlichen Beisätze zum Gesetz verwerfend. Vielleicht war die Frage und der Fall, welchen sie vorlegen, etwas Gewöhnliches unter den Sadducäern, gegen die Annahme einer Fortdauer, wie sie gedacht wurde: persönlich und unter denselben Verhältnissen, wie sie auf Erden bestanden hätten. Aber der Sinn war eigentlich der, das mosaische Gesetz als im Widerspruche mit jenem Glauben darzustellen.

V. 24. „Moses hat gesprochen:" 5 Mos. 25, 5—10 dem allgemeinen Sinne nach. „Stirbt Einer kinderlos, so soll sein Bruder sein Weib nehmen." Ἐπιγαμβρεύειν LXX Gen. 38, 8: als Schwager, *levir*, γαμβρός, sie nehmen. Es wird die Pflichtehe, Leviratsehe gemeint. Σπέρμα ἀνιστάναι (Orig. u. alex. Uebers. ὄνομα ἀν.): Nachkommenschaft seines Namens schaffen. — V. 25. Der Fall ist ohne Zweifel erdacht. Dahin deutet die Zahl sieben schon. „Der Erste starb — kinderlos — liess sein Weib seinem Bruder." Ἀφιέναι bei Erbschaften gewöhnlich: gesetzlich lassen. — V. 26. „Sofort" ἕως τῶν ἑπτά „bis dass sie Alle gestorben waren." — V. 27. „Zuletzt das Weib." — V. 28. Ἐν τῇ ἀναστάσει: das Wort hier wohl nicht vom Act, sondern vom Zustande: im zukünftigen Leben. Τίνος ἔσται — πάντες εἶχον. Jenes ist stärker, bedeutet etwas Bleibenderes. Ἔχειν wie Joh. 4, 17 f.

In der Antwort Jesu wird zuerst der rohe Begriff des zukünftigen Lebens bestritten, in welchem die Frage beruhte (V. 29 f.), dann aber (V. 31 f.) die Absicht, mit welcher diese vorgelegt worden war: die Unsterblichkeit als etwas Un- ja Gegen-Mosaisches darzustellen. — Zusammengenommen giebt die Antwort ein einfaches, edles Bekenntniss der wahren Idee.

Πλανᾶσθαι nicht blos irren, denn dieses wird im μὴ εἰδότες u. s. w. ausgedrückt, welches den Grund des πλα-

πᾶσθε enthält — sondern (wie 1 Kor. 15, 33 u. Gal. 6, 7): leichtsinnig, frevelnd sprechen, sich betragen. „Weil ihr die Schrift nicht versteht und Gottes Macht nicht kennt.“ *Εἰδέναι* hat diese zwiefache Bedeutung. *Τὰς γραφάς* nicht auf einzelne Schriftstellen zu beziehen, sondern auf den Sinn der Schrift d. i. der göttlichen Offenbarung. Denn von dem rein Geistigen des zukünftigen Lebens (aber hierauf geht doch dieser Theil der Antwort) würde im A. T. auch seinem Sinne nach keine Belehrung nachzuweisen sein; wohl aber lag jenes in der göttlichen Offenbarung überhaupt d. i. in der Idee der Gottheit wie sie sich den Menschen mittheilt. *Δύναμις θεοῦ*: was Gott zu wirken vermöge, oder auch: wie er zu wirken pflege, das Irdische verklärend. Ebenso 1 Kor. 15, 34 *ἀγνωσία θεοῦ* bei den Läugnern der Auferstehung. Im *τ. γραφὰς — δύν. θεοῦ* liegt eigentlich die Unterscheidung von positiver und natürlicher Erkenntniss. — V. 30. *Ἐν τῇ ἀναστάσει* (das Wort ist aus der Frage V. 28 wiederholt): im Zustande der Unsterblichkeit. „Jenseits wird man weder in Ehe treten (*γαμεῖν*) noch gegeben werden (*ἐκγαμίζεσθαι, nuptum dari*), sondern die Menschen werden sein wie Gottes Engel im Himmel.“ Alles im Präsens: nothwendig wird es so sein. Wenn *τοῦ θεοῦ* ächt ist, so muss *ἐν οὐρανῷ* zum *εἰσι* gezogen werden (im himmlischen, übersinnlichen Zustande). Aber jene Worte sind zweifelhaft (Lachmann hat sie gestrichen): dann bedeutet *ἐν οὐρανῷ*, zu *ἄγγελοι* gehörig, Himmelsengel. Paulus führt diesen übersinnlichen Zustand weiter aus 1 Kor. 15, 42 ff., und fast scheint es, als habe er die Rede Jesu im Sinne gehabt. Alles dieses führt weit ab von der jüdischen Auferstehungslehre. — V. 31. *Περὶ τῆς ἀναστάσεως*, dass sie überhaupt Statt finde. *Οὐκ ἀνέγνωτε* wie sonst *οὐδέποτε* 21, 16. 42. „Was euch von Gott gesagt worden ist.“ Das *ὑμῖν* ist hier mit Bedeutung gesagt: Jesus spricht zu Solchen, welche nur

das Gesetz hören wollten. „Ich bin der Gott der Altväter“ 2 Mos. 3, 6. 15. „Gott (ohne Partikel wird der Satz eingeführt, wie ein Grundsatz) ist kein Gott der Todten, sondern der Lebenden.“ Gewöhnlich werden die Worte als eine Erklärung jenes Namens genommen. In diesem liege, dass sie fortwährend bei ihm seien d. h. (wie man nun jenen Namen verstand) entweder: sie von ihm geliebt, oder: er von ihnen verehrt. Anders Süsskind *Beitrag z. Erklär. d. Stelle Matth.* 22, 23 ff. in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Studd. u. Krit.* 1830. 3, 664 ff. Der Name bedeute, dass Gott ihnen Verheissungen gethan habe, welche er denn den noch Lebenden zu gewähren habe. Doch diese Erklärungen des Namens würden alle gegen den ursprünglichen Sinn desselben sein, den: welcher Gott der Altväter war, solange sie lebten. Aber es ist das Argument Jesu nicht als Erklärung, sondern als Folgerung aufzufassen. Gerade so Hebr. 11, 16 (— vielleicht eine Hindeutung auf diese Rede Jesu —): *θεὸς αὐτῶν· ἡτοίμασε γὰρ αὐτοῖς πόλιν.* „Er ist ihnen günstig gewesen, daher können sie nicht für immer gestorben sein.“ Gott will Lebende, nicht Todte. Das Argument ist wahrscheinlich Jesu eigenthümlich gewesen. Bei ganz späten Juden (Manasse ben Israel *de resurrectione*) erst findet sich etwas Aehnliches; ohne Zweifel war dieses zu ihnen erst von den Christen herüber gekommen. 4 Makk. (= Josephus *de Maccabaeis*) 16, 25: *ζῶσι τῷ θεῷ ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ οἱ πατριάρχαι* — ist ein freier Gedanke, kein Argument. — Wenn das Argument etwas künstlich erscheint, so muss man erwägen, dass es absichtlich aus dem Pentateuch genommen wird, weil er die sadducäische Hauptschrift war und sie in ihm das Gegentheil V. 24 ff. finden wollten. Andere Stellen des A. T. hätten den Gedanken wohl klarer gegeben. Es ist zu bemerken, dass Christus aus jener Stelle nicht nur Unsterblichkeit, sondern sogar ihren

rechten, höheren Begriff, Sein bei Gott, zu nehmen gewusst hat.

V. 33. Ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τ. διδαχῇ wie 6, 28 f. Διδαχή: Lehrart — über die Form der heiligen Schrift hinaus zum Geiste derselben.

V. 34—40. Markus 12, 28—34 giebt diese Erzählung ausführlicher, kurz Luk. 10, 25 ff. und daran knüpfend die Parabel vom Samariter. Bei Matthäus fragt ein Pharisäer, der zugleich ein Schriftkundiger war — bei Markus ein γραμματεύς — bei Lukas ein νομικός. An dieser Namensverschiedenheit liegt Nichts: aber die Erzählung des Markus scheint wirklich einen andern Gang zu nehmen als die der Andern. Der Mann ist dort aufrichtig, hier ist er lauernd, versuchend. Sind vielleicht verschiedene Begebenheiten gemeint? Aber Markus stellt die seine an dieselbe Stelle mit Matthäus und Lukas. Νομικός, ausser bei Matthäus hier noch Tit. 3, 13 angewendet, kommt nur bei Lukas öfters vor. Es ist wohl nicht geradezu s. v. a. γραμματεύς, sondern Bezeichnung des Geschäfts, nicht des Standes (= νομοδιδάσκαλος Luk. 5, 17. AG. 5, 38). Ἐξ αὐτῶν — der Pharisäer. Paulus allein versteht darunter die Sadducäer.

V. 34. „Zum Schweigen gebracht." Φιμοῦν wie V. 12. Ἐπὶ τὸ αὐτό nicht mit einander, sondern hier um Jesum her. Sie wollten ihr geistiges Uebergewicht über die Sadducäer zeigen. — V. 35. Πειράζων (s. z. V. 18) — blos schulmässige Versuchung, oder auch Prüfung. Paulus nimmt nach der Erzählung des Markus πειράζων in guter Bedeutung, welche ungewöhnlich ist (1 Kön. 10, 1). — V. 36. „Welches Gebot ist gross im Gesetze?" — gehört zu den grossen (nicht μεγάλη = μεγίστη). Wahrscheinlich mit Beziehung auf die Frage, ob Moral- oder Cäremonialgesetze die höchsten? Vgl. ποίας ἐντολάς 19, 18.

Jesus setzt antwortend voraus, dass nur von Sitten-

geboten die Rede sei. Dabei aber stellt er als höchste Gebote keine einzelnen, sondern diejenigen auf, welche den Grund, das Princip aller jener enthielten, in der Liebe zu Gott und den Menschen. Also: die tugendhaften Handlungen sind einander gleich: über allen steht die gute Gesinnung. — V. 37 u. 39: 5 Mos. 6, 5. 3 Mos. 19, 18. Vgl. oben 19, 19. Auch nach Hillel war dieses die Summe des Gesetzes. „Von ganzem Herzen, ganzer Seele, ganzem Sinne." Die alex. Uebers. hat mehr nach dem Hebr. ἐκ, und Stellung und Worte so: *διανοίας, ψυχῆς, δυνάμεως.* Denken, Wollen, Leben — hier und im Original die Hauptbegriffe. Sodass keine andere Liebe daneben Statt haben kann, wie ja Gott Einer ist. Auch Stoiker: *ὅλῃ ψυχῇ, — διανοίᾳ.* — V. 38. *Πρώτη καὶ μεγάλη* oder (beglaubigter, Lachmann) *ἡ μεγάλη καὶ πρώτη.* Das *μεγάλη* wird aus der Frage wiederholt. *Πρώτη* und *δευτέρα* bedeutet: Erstes und Zweites im Hauptgebote, in der *μεγάλη.* — V. 39. *Ὁμοία* = *ὁμοίως μεγάλη.* Sonst, wenn *πρώτη* so viel bedeuten sollte als *μεγάλη*, läge eine Nachlässigkeit in der Rede: das Erste Gebot dieses — ihm gleich ein anderes. *Ὡς σεαυτόν*: wie du dich selbst liebst, oder: lieben sollst. Die Kirche findet in der Zusammenstellung hier den Gedanken: Gott mehr als dich selbst. *Ὁ πλησίον* = *ὁ ἀδελφός*, Mann des Volks, in der Sprache des N. T. überhaupt Mensch. — V. 40. *Κρέμανται ἐν ταύταις* classischer wie hebräischer (Gen. 44, 36: Seele hängt an Seele — Judith 8, 24) Gebrauch: hängen ab, sind begründet. *Ἀνακεφαλαιοῦται ὁ νόμος* Röm. 13, 9, auch von der Liebe. *Νόμος καὶ προφῆται* 5, 17 — sittlicher Inhalt des A. T.

Die Erzählung V. 41 ff. bei den Dreien in gleicher Folge. Die Tradition lässt nun auf die (drei) Versuchungsfragen (die polemische, dogmatische, moralische) Jesum selbst eine Frage

thun, dann Kap. 23 eine Rede sprechen gegen diese geistlichen Volksobern.

V. 41. *Συνηγμένων* vgl. V. 34 *συνήχθησαν*. Allen zur Beschämung. — V. 42. *Περὶ τοῦ Χριστοῦ* — als allgemeiner Name zu nehmen: vom erwarteten Messias. *Ἐστι* = *εἶναι δεῖ*, wie 17, 10 f. *ἔρχεσθαι δεῖ* — *ἔρχεται*. — V. 43. *Πῶς καλεῖ*: wie kann er u. s. w. *Ἐν πνεύματι* (überhaupt Geistesmann, oder im Zustande der Begeisterung) Luk. 2, 27 u. 1 Petr. 1, 21. Dasselbe *προφήτης ὑπάρχων* AG. 2, 30. Also: mit sicherem Bewusstsein. — V. 44. Ps. 110, 1 n. d. alex. Uebers. Vorausgesetzt wird, dass der Psalm von David verfasst sei und vom Messias handle. Thöricht ist's, solchen Reden Jesu kritische Untersuchungen zum Grunde zu legen. Es kam hier allein auf den Gedanken an. „— zu meinem Herrn: Setze dich — unterdessen will ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse machen." *Ἕως ἄν* — nicht streng zu nehmen: bis dass ich. Siehe zu 1, 25. Es führt nur ein Moment, eine Epoche, nicht das Ende des Vorigen ein. — V. 45. „Wie kann er zugleich Herr und Sohn sein?" Die Frage ist gewiss weder blos rabbinisch-dialektisch, verwirrend (Meyer), noch will sie die Messias-Idee überhaupt zerstören, als innerlich widersprechend, noch will sie gar das Nichtmessianische des Psalmes erweisen (Paulus); sondern, was Jesus bei'm Johannes in freier Rede vielfach erörtert, wird hier in der jüdischen Weise als Schriftbeweis gegeben: der Messias sei keine äusserlich geltende, politische Person, vielmehr eine ideale, dem Geisterreiche angehörende. Wahrscheinlich fasst auch de Wette die Stelle so auf. Herr — nicht gerade überhaupt übermenschliches Wesen, sondern über die Verhältnisse David's, des politischen Herrschers, hinausreichendes.

V. 46. „Niemand antwortete — wagte" —. Und es folgen nun auch keine solche versuchende Fragen mehr.

Kap. 23. Fortlaufende Rede gegen die Volksoberen — hier nicht das Synedrium, sondern die geistig Beherrschenden, die Pharisäer und γραμματεῖς. Diese Rede steht so im Ganzen nur bei Matthäus. Einzelne Sprüche haben Mark. 12, 38—40 und Luk. 20, 45—47 in diesem Zusammenhange. Anderwärts zerstreut findet sich Mehres davon bei Lukas: 11, 39—52 u. 13, 34 f. Wir haben also hier bei Matthäus Zusammenstellungen von Reden wie Kap. 5. 10. 13. Einen offenen Bruch mit seinen Feinden nahm aber die Tradition an.

V. 2. Καθέδρα (anders 21, 12): Rede-Lehrstuhl (Sir. 12, 12). „Mosis Sitz.“ Wenn nicht ἐκάθισαν bedeuten soll: haben sich — gesetzt, sodass das Ganze die Würde der Männer im Volke darstellte, so ist nur die Lehrereigenschaft gemeint, welche ja ihr Beruf war, wie Moses der erste Lehrer des Volks gewesen war. Vielleicht soll auch nur gesagt sein, dass sie aus den mosaischen Schriften und Gesetz lehrten. AG. 15, 21. 2 Kor. 3, 15. — V. 3. Πάντα ὅσα ist aus den früheren Reden Jesu zu beschränken. Denn oft hatte Jesus ja auch gegen ihre Deutungen und Lehren gesprochen. So 5, 17 ff. und selbst hier: V. 4. 16—18. 23. Michaelis findet hier sehr unpassend Ironie. Also: „was sie lehren“ aus jenen Schriften, dem Gesetze. Τηρεῖν nach εἴπωσι lässt die neuere Kritik weg. „Haltet und führt es aus.“ Λέγουσι γάρ näml. τηρεῖν ὑμᾶς, oder: sie sprechen davon. — V. 4. Ob γάρ oder δέ (Lachmann): der Zusammenhang von V. 4 und 3 liegt hier im zweiten Satze: τῷ δὲ δακτύλῳ u. s. w. Der erste Satz sagt nicht dasselbe mit εἴπωσι und λέγουσι V. 3 — denn Christus hat wohl nicht das Gesetz selbst unerträgliche Bürde genannt — sondern dass sie die Schwere des Gesetzes sogar vermehrten. „Binden zusammen schwere und unerträgliche Bürden und legen sie auf die Schultern der Menschen.“ Vgl.

11, 29. AG. 15, 10. 28. Apok. 2, 14. Vor dem zweiten Satze lesen Viele (Lachmann) *αὐτοὶ δὲ* — den Sinn steigernd. „Aber sie selbst mögen dieselben nicht mit einem Finger bewegen.“ *Δακτύλῳ*: entfernt, von Weitem; im Classischen *ἄκρῳ δακτύλῳ* oder *ἄκρᾳ χειρί*. *Κινεῖν*: nicht einmal fortbewegen, geschweige auf sich nehmen.

V. 5. Was sie wirklich thun —: Aeusserliches, nur für den Schein. Vgl. 6, 1 ff. *Τὸ θεαθῆναι* dort auch. „Machen breit ihre Gedenkriemen und vergrössern den Saum ihrer Gewänder.“ *Φυλακτήρια* hier allein, wie der ganze Satz. Aber das Wort ist selbst in die spätere jüdische Sprache übergegangen: das eigentliche ist תְּפִלִּין, Gebetriemen, wie noch im Judenthum; es sind Pergamentstreifen mit Gesetzesstellen beschrieben (5 Mos. 6, 4—9. 11, 13—21), an Stirn, Hand, Arm, Brust getragen (Joseph. *antiqq. jud.* 4. 8, 13: *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ τοῦ βραχίονος*) zur buchstäblichen Befolgung des Gebotes: in der Hand — bei, vor sich haben die Gesetzesworte. *Φυλακτήριον* ist aber nicht nur das was gehalten werden soll, der Gegenstand des Haltens, sondern vielleicht mit der Bedeutung gebraucht von Talisman; denn dafür hielt sie das Judenthum. *Κράσπεδα* 9, 20 (4 Mos. 15, 38—41 vgl. 5 Mos. 22, 12) der Saum des israelitischen Kleides mit den dunkelfarbigen Quasten, Abzeichen der Israeliten. Also Ansehen des ächten Israeliten.

V. 6 f. Hochmuth. Auch die Bergrede stellte zusammen Heuchelei und Hochmuth. Wer Viel bedeuten will, ergreift natürlich auch nur den Schein des Verdienstes. Die *πρωτοκλισία* Luk. 14, 9 — *πρωτοκαθεδρία* Luk. 11, 43 (in längerer Rede): der oberste Platz bei'm Mahle — in der Synagoge. — V. 7. „Begrüssungen auf der Strasse und von den Menschen genannt zu werden Meister.“ *Ῥαββί ῥαββί* (doppelt) Mark. 14, 45 (*κύριε κύριε* 7, 22). רַב, רַבִּי,

grosser Meister, soll eben damals, seit Hillel, gewöhnlich geworden sein.

V. 8—12. Eingeschaltet zur Warnung für die Seinen. Die Gefahr hochmüthig zu werden in der Art jüdischer Schulen lag diesen sehr nahe, da sie sich ja selbst als Lehrer ansehen konnten (γραμματεῖς 13, 53, unten V. 34). Aber sie sollen sich auch in keiner geistigen Abhängigkeit sonst unter einander fühlen — eingedenk ihrer Aller geistigen Abhängigkeit von Christus, und dass ihre Sache nur auf Gott beruhe.

Μὴ κληθῆτε: lasst euch nicht nennen. Wie 20, 28 *διακονεῖσθαι*. „Einer ist euer Meister, ihr Alle aber seid Brüder.“ Der gewöhnliche Text: *εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ καθηγητὴς ὁ Χριστός*, ist in der neueren Kritik mehrfach verändert worden. *Ὁ Χριστός* lassen Griesbach und Lachmann weg, und statt *ὁ καθηγητής* geben Fritzsche und Lachmann *ὁ διδάσκαλος*. *Ὁ Χριστός* braucht nicht dabei zu stehen; aber es findet sich auch V. 10. Doch das *ὁ καθηγητής* des gewöhnlichen Textes ist wahrscheinlich dorther gekommen: denn zweimal wäre wohl nicht dasselbe gesagt worden. Dagegen unterscheidet sich *διδ.* und *καθ.* gewiss. *Διδάσκαλος* ist die gewöhnliche Uebersetzung vom *ῥαββί* (Joh. 1, 39. 3, 2. 20, 16). Brüder — zur Bezeichnung der Gleichheit, hier geistiger, oder auch in Ansprüchen, Rang. — V. 9. „Keinen sollt ihr auf Erden euren Vater nennen.“ Nämlich keinen unter sich. Gewiss ist an Fremde dabei nicht gedacht, und sich meint Christus dabei auch sicherlich nicht mit. Auch Vater (אַבָּא) war ein Ehrenname, in den Schulen, prophetischen und jüdischen (2 Kön. 2, 12. 6, 21). Aehnlich heisst eine rabbinische Schrift Pirke Aboth. So Söhne = Jünger 12, 27. „Einer euer Vater“ u. s. w. Diess ein prophetisches Wort: Mal. 2, 10. Hier also: durch Gott allein besteht eure Sache. — V. 10. *Καθηγητής*, רַבִּי,

auch Ehrenname im Judenthum; er bezeichnet einen Anführer, Stifter oder Leiter einer Schule. Zu Tiberias hiessen die Meister so Jahrhunderte hindurch. Die Römer und die Kirche nannten sie die jüdischen Patriarchen. — Aehnlich ἡγούμενοι Hebr. 13, 7. 17. 24. — Die kleinen, überspannten, separatistischen Parteien misbrauchten diese Reden dafür, alle Auszeichnungen der Lehrer, als Anmassungen, hinwegzunehmen. Aber davon wird hier nicht gesprochen (auch abgesehen, dass die Rede zunächst nur den Aposteln gilt), dass kein geistiger Unterschied zwischen den Seinen sein solle, sondern dass diese nicht äusseren Ansprüchen unterliegen sollen — dass die Schule nicht über die Wahrheit gehen dürfe — dass sie Alle nur im Zusammenhange mit ihm (Joh. 15, 1—7) geistig mächtig sein würden. — V. 11 wie 20, 26. Ὁ μείζων ὑμῶν —: wer es sein will (Paulus: ich, der Grössere, Joh. 13, 16), der sei es durch Hingebung. Phil. 2, 3. — V. 12 ist ein allgemeiner Sittenspruch beigesetzt: überhaupt hilft Demuth zur Grösse, Uebermuth macht zu Nichte. Der Spruch ist vieldeutig und soll es auch hier wohl bleiben. Die Nemesis der Alten war dasselbe. Luk. 14, 11. 18, 14. Aehnliches findet sich Jes. 10, 33. Ezech. 21, 26. Sprüchw. 15, 33. 16, 18. 29, 23. Nach solchen Stellen Luk. 1, 53.

Das Folgende nun fügt zum Vorwurfe des Hochmuths und der Heuchelei den der Schlechtigkeit und Bösartigkeit unter dem frommen, guten Scheine. Die Form des Tadels ist ein vielfaches Wehe (11, 21), dem μακάριοι oben Kap. 5 entgegengesetzt. Origenes nannte es die τελανισμοί. Der allgemeine Name ὑποκριταί wird bei Allen beigesetzt; vgl. 7, 5. — Im sonst gewöhnlichen Texte (Erasmus nach der Vulgata) stand als 13. Vers voran das Wehe über das Verschliessen des Himmelreichs. Auch Luther übersetzt so. Seit Griesbach wird bei allen Neueren, welche V. 13 lesen, nach Vorgang der griechischen

Kirche, das Wehe über das Bedrängen der Wittwen, als 13. Vers, vorangestellt. Auch innerlich ist dieses besser: der jetzige 14. und 15. Vers hängen genau zusammen. Doch dieser jetzt 13. Vers ist überhaupt kritisch zweifelhaft. Er fehlt in bedeutenden handschriftlichen Zeugen oder wird verschieden gelesen. Auch Origenes las ihn nicht. Lachmann zuerst hat ihn weggelassen. Aber man konnte ihn wohl für unpassend halten, weil das Folgende fast durchaus von Lehrermisbräuchen handelt. Nur das kann gegen ihn sprechen, dass, wenn er ausfällt, gerade ein siebenfaches Wehe ausgesprochen wird. Der Vers findet sich Mark. 12, 40 und Luk. 20, 47. — „Verschlingt die Häuser der Wittwen." *Οἰκίαι*: Hab und Gut. *Κατεσθίειν*: berauben um Genuss, Ueppigkeit willen. Der Frevel an Wittwen gilt dem gesunden Sinne des Alterthums und insbesondere auch dem altisraelitischen als die äusserste Art von Gewaltthat (Jes. 10, 1 f.); dazu wird durch den folgenden Satz *καὶ προφάσει* u. s. w. angedeutet, dass Solche durch Heuchelei die Gunst dieser Frauen erwürben (2 Tim. 3, 6). Josephus *antiqq. jud.* 17. 2, 4 u. *de bell. jud.* 1. 5, 2. *Καὶ — προσευχόμενοι* (bei Mark. u. Luk. dasselbe, aber auch *κατεσθίειν* dort als Participp): obgleich ihr — oder: freilich dabei u. s. w. *Προφάσει*, entg. *ἀληθείᾳ* Phil. 1, 18, Schein treibend (nicht blos Vorwand). *Διὰ τοῦτο*, eben des Scheines wegen — noch schlimmeres Geschick.

V. 14. „Schliesst das Himmelreich vor den Menschen zu: ihr selbst nicht hinein — und lasst die Eingehenden nicht hinein." Misbrauch des geistlichen Ansehens, um irre zu leiten. *Ὑμεῖς οὐκ* — also nicht blos Misgunst gegen das Volk, sondern Hass gegen die Sache. Verschliessen, anders als 16, 19: am Eintritt verhindern, nicht blos: nicht zulassen. Himmelreich nicht blos Gottes, son-

dern, wie gewöhnlich, Christi Sache. *Οἱ εἰσερχόμενοι*, die es wollen.

V. 15. Dagegen Eifer für ihre d. i. die falsche Sache, für die leere Form mit dem unlautern Geiste. „Ihr umzieht Land und Meer (*θάλασσα* — *ξηρά* gewöhnlich) — zum Uebertritt zu bringen; und wenn es geschieht — zwiefach mehr als ihr selbst es seid, zum Kinde des Verderbens.“ Zwiefach mehr d. i. überhaupt mehr als ihr — entweder, indem sich das Böse immer steigert, wenn es sich ausbreitet, oder, weil bei diesen Proselyten der nicht ausgerottete frühere Zustand hinzukommt zu dem Schlimmern, welches sie von ihren Lehrern annehmen. *Διπλότερον* ist als Adjectivum oder als Adverbium zu fassen. *Διπλότερον ὑμῶν* für *διπλοῦν ὑπὲρ ὑμᾶς*. *Τίὸς γεέννης*: Kind des Todes, nachgebildet 2 Sam. 12, 5. Kind der Strafe 5 Mos. 25, 2. Hier (so auch die alex. Uebers. a. O.) s. v. a. *ἄξιος* überhaupt. *Γέεννα* hier im allgemeinen Begriff: Verderben, Vernichtung. — Proselyten gewiss in dieser Stelle im gewöhnlichen Sinne gesagt: solche vom Heidenthum. Im altisraelitischen Geiste lag das Proselytenmachen nicht, weil er die mosaische Religion nur diesem Volke bestimmt glaubte und die Verbreitung derselben als Gottes Sache nahm. Damals aber, gerade, weil der alte Glaube vergangen war und sich nur noch eine partikularistische Eitelkeit in die Religion legte, war das Proselytenmachen ganz gewöhnlich. Joseph. 20. 2, 3. Horatius *sat.* 1. 4, 141 ss.: *veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam.* Vgl. Danz *de cura Judaeorum in conquirendis proselytis* (Jen. 1699 u. 1710. 4), in *Meuschen's N. T. ex Talm. illustr.* 649 ss. Lübkert *die Proselyten der Juden*, in *Ullm.* u. *Umbr. Theol. Stud. u. Krit.* 1835. 3, 681 ff.

V. 16—22. Unter der heuchlerischen Schlechtigkeit werden wieder die Ausdeutungen der Eidschwüre aufge-

führt. Heuchelei und Schlechtigkeit zeigt sich auch nirgends so bestimmt wie hierin. Schon 5, 33—37 war davon die Rede: ohne Zweifel kam Jesus oft darauf zu reden. Diejenige Ausflucht, welche dort erwähnt wurde, findet sich hier blos V. 21 f.: nur der Schwur bei Gott ausdrücklich binde; daher der Name Gottes im Schwören umgangen wurde. V. 16—20 dagegen handelt gegen eine andere Ausflucht: der Schwur bei heiligen Dingen binde nur, wenn diese ausdrücklich genannt würden; spräche man allgemeiner, so werde mit dem Heiligen immer auch Unheiliges gedacht und der Eid bedeute dann Nichts.

Ὁδηγοὶ τυφλοί 15, 44. Lehrer sein wollend, und sinnlos, thöricht. „Sprechende: wer bei'm Tempel schwört, gilt es nicht; wer aber bei'm Golde des Tempels, der ist schuldig.“ Gold des Tempels wohl nicht (dafür ist auch *χρυσός* nicht passend) Tempelschatz (ein solcher Schwur wird auch nicht erwähnt), sondern entweder die Goldgefässe im Heiligthum (2 Mos. 25 u. 4 Mos. 5) oder die goldene Bekleidung im Allerheiligsten. Beides stand mit den heiligsten Dingen in unmittelbarer Berührung. Aber der Name des Tempels umfasst auch Minderheiliges. *Οὐδέν ἐστι* näml. das Schwören. *Ὀφείλει* (so das Wort hier allein): *tenetur*, er ist zu leisten verpflichtet. In die Widerlegung V. 17 ff. wird V. 18 eine zweite solche Ausflucht, ganz in derselben Form, eingeflochten. „Bei'm Altar — bei der Gabe auf ihm.“ *Δῶρον* hier in der weitern Bedeutung, vom blutigen und unblutigen Opfer. *Τὸ ἐπάνω αὐτοῦ* = *τὸ προσφερόμενον*. Das Opfer sei heilig, nicht aber der Altar. — Aber die Widerlegung V. 17 und 19, dann V. 20 geschieht mit wahrhafter Dialektik. Diese war hier gerade an ihrer Stelle, da die Juden einen unheiligen Scharfsinn in diese Gegenstände zu legen pflegten. Sinn: „Das Ganze sei vielmehr das Bedeutendere, das, durch welches auch das Einzelne seine

Heiligkeit habe, und es schliesse das Einzelne in sich.“ Das Ganze ist nicht der Materie nach, sondern in der Idee aufzufassen: und es ist ideal und real höher als das Einzelne. *Μωροὶ καὶ τυφλοί* — dieses (V. 19 wieder) auf die Vergleichung V. 16 hinweisend. *Μείζων*: bedeutender, heiliger. „Der Tempel, welcher das Gold heiligt,“ zur heiligen Sache macht, indem es eben Gold in ihm ist. Und so V. 19: der Altar heiligt die Gabe, indem sie auf ihm dargebracht wird. Von der Heiligkeit des Altars (*ἅγιον ἁγίου*), durch welchen Alles bei ihm geheiligt werde, spricht 2 Mos. 29, 37. — V. 20: der weitere Begriff schliesst das Einzelne in sich ein. „Wer bei'm Altar schwört, schwört ja bei ihm und bei Allem was auf ihm liegt.“ Die Anwendung hiervon auf das andere Beispiel V. 16 lässt der Evangelist weg: „Wer bei'm Tempel schwört, schwört auch bei dem Golde in ihm.“

V. 21 f. spricht gegen eine andere Ausflucht, welche Jesus schon 5, 33 bestritten hatte. Auch ein Schwur gilt, der nicht ausdrücklich bei'm Namen Gottes geschieht. Doch hier wird dieses mehr von der subjektiven Seite dargestellt: „man denke sogar bei einem solchen Schwören immer zugleich oder eigentlich an Gott.“ Gewiss: sonst würde ja der Schwur nichts bedeuten, wenn der Gegenstand nicht in irgend einem Verhältniss zu Gott stände. — „Schwört (zugleich) bei ihm und bei dem welcher ihn bewohnt.“ *Κατοικοῦντι* rec., neuere Krit. *κατοικήσαντι* — Gottes Prädikat, vgl. 1 Kön. 8, 13 and. „Wer bei'm Himmel, zugleich bei'm Throne und bei dem welcher darauf sitzt.“ *Θρόνος θεοῦ* nach Jes. 66, 1.

V. 23 f. geht auf das Sittliche über. Genau in Kleinigkeiten, achten sie das Grosse im Gesetze nicht. Vgl. 15, 9. Bei den Unlautern, geistlich Stolzen das Natürliche: — jenes ist leicht, aber fällt gerade in die Augen.

„Gebt den Zehenten von Allem.“ *Ἀποδεκατοῦν* hier und in der Parallele bei Lukas (11, 42) und bei demselben 18, 12 = Zehenten geben. Dagegen Hebr. 7, 5 = *exigere decimas.* *Ἡδύοσμον, ἄνηθον, κύμινον* = Münze *(mentha),* Dill (Anis, *anethum),* Kümmel *(cuminum)* — kleine Aerndte. Aber nach dem Gegensatze *βαρύτερα τοῦ νόμου,* welcher auf das Zehentengeben überhaupt geht, ist der Sinn des *ἀποδεκατοῦτε*: ihr verzehentet Alles bis zum Kleinsten. Der Zehente war den Priestern von allen Gewächsen: 3 Mos. 27, 30. 4 Mos. 18, 21. 5 Mos. 14, 22. Der Talmud (Tr. *Maasroth)* spricht genauer davon. *Ἀποδεκατοῦτε καὶ ἀφήκατε* = *ἀποδοῦντες ἀφήκατε.* Denn jenes soll nicht getadelt werden. *Βαρύτερα* zugleich Wichtiges und Schwieriges. *Κρίσις, ἔλεος, πίστις* — die beiden ersteren (Gerechtigkeit und Liebe) finden sich öfters beisammen im A. T.: Mich. 6, 8. Zach. 7, 9. *Πίστις* neben *κρίμα* Jer. 5, 1. Doch hier ist es wohl nicht Treue und Glaube gegen Menschen, sondern Frömmigkeit. — Christus geht hier in der Bezeichnung des Wesentlichsten im Thun über die mosaischen Grundideen, 22, 37 f., hinaus zu den allgemeinsten, prophetischen. — *Ποιεῖν* und *μὴ ἀφιέναι* sind offenbar dem Grade nach unterschieden; angelegentlich thun — nicht vernachlässigen; jenes als innerliche, sittliche, dieses als gesetzliche Pflicht. — V. 24 wird der Gedanke „das Kleine gethan, das Grosse gelassen“ in einem anderen Bilde dargestellt, welches sich mehr auf das innere Leben bezieht. Das Vorige ging auf das Handeln. *Διϋλίζειν*: *percolare,* hier allein (Amos 6, 6 *διϋλισμένος οἶνος*): durchschlagend reinigen. *Κώνωψ*: *culex,* Gewürm oder Mücke. Nach 3 Mos. 11, 41 *βδέλυγμα τὸ ἑρπετόν.* Wir haben hier gewöhnliche sprüchwörtliche Gegensätze: Mücke und Elephant (b. d. Griechen) oder Kameel (b. d. Orientalen). Vgl. 19, 24. Doch hier kam dazu, dass auch das Kameel unrein war im Gesetze. *Καταπί-*

νειν: *deglutire*, ungeprüft. Also: ängstlich im Unbedeutenden, entschieden für die wesentliche Verunreinigung.

Wie V. 23 f. über das Kleine spricht, während man das Grosse versäumt, so V. 25 f. darüber, dass sie, im Aeusserlichen streng, das Innerliche versäumen. Es sind meist dieselben Gegenstände, bei denen dieses und jenes gilt. Vgl. 15, 10—20. Mark. 7, 4 (Luk. 11, 39—41).

„Reinigt das Aeussere von Kelch und Schüssel (*παροψίς* vom Gefäss nicht bei den Klassikern): inwendig aber seid ihr voll von Raub und Ungerechtigkeit.“ *Γέμειν ἐκ* nicht durch, sondern von — hebraisirend. Wenn nicht die Gefässe Bilder sind für das Leben, so ist das Vollsein derselben von Unrecht — davon zu verstehen, dass der Wohlstand, dessen diese Menschen üppig genössen, mit Unrecht erworben sei. *Ἀκρασίας* hat d. gew. Text; die neuere Kritik hat meist (Lachmann behält *ἀκρασίας* bei — 1 Kor. 7, 5) *ἀδικίας*, was auch innerlich passender ist. — V. 26. „Reinige erst dieses, damit auch das Aeussere rein sei, oder: werde.“ Das äusserlich Reine gilt nur etwas bei innerer Reinheit. Oder wenn die Gefässe bildlich genommen werden, ist der Sinn: das innerlich Reine schafft von selbst auch die äusserliche Reinheit.

V. 27 f. Das ganze Leben dieser Menschen sei Heuchelei. Luk. 11, 44 hat dasselbe Bild. *Παρομοιάζειν*, nicht klassisches Wort, hier allein so. „Uebertünchten Gräbern (*κονιᾶσθαι*) — äusserlich schön, inwendig voll von Todtenbeinen und aller Unreinheit.“ 4 Mos. 10, 16 (unrein was vom und am Leichnam ist). Das Uebertünchte muss sich auf einen Schmuck beziehen, welcher die Grüfte äusserlich unkenntlich machen sollte. Gewöhnlich nimmt man es umgekehrt; aber dann fiele etwas Bedeutendes im Sinne des Bildes weg: die Gefahr der Verunreinigung. Luk. a. O. hat *ἄδηλα μνημεῖα* und nimmt es von Gräbern, nicht (wie Matth.)

von Grufthöhlen. Bei Paulus AG. 23, 3 findet sich der Ausdruck übertünchte Wand von der aufgeschmückten Leerheit gebraucht. — V. 28. „Scheint äusserlich gerecht — innerlich voll von Heuchelei und Unrechtlichkeit.“ Ὑπόκρισις bedeutet hier nicht blos Heucheln (dieses lag ja im φαίνεσθαι), sondern tiefes, verstecktes Böse. *Μεστοί* Röm. 1, 29.

V. 29—36 das letzte Wehe über die Verfolgungssucht gegen alles Edle, Gottbegeisterte. Vgl. oben die Parabel 21, 35 ff. Doch hier noch: auch diese Verfolgungssucht werde heuchlerisch von ihnen verdeckt, selbst mit Herabwürdigung ihrer Väter, auf welche sie so stolz waren.

V. 29. „Erbaut den Propheten Gräber und schmükt die Denkmale der Rechtschaffenen.“ *Προφῆται* neben *δίκαιοι* auch 10, 41. Glänzende Denkmale, angeblich der Propheten, finden sich noch jetzt in der Tradition bei Jerusalem. — V. 30. „Wären wir dagewesen — hätten nicht Theil genommen.“ *Αἷμα*: Mord oder Blutschuld. — V. 31. „Also bezeugt ihr es euch, dass ihr Söhne seid von denen, welche die Propheten getödtet haben.“ Und V. 32: „Nun, so erfüllt das Mass eurer Väter!“ Beide Verse sind von sarkastischem Inhalt. Ihr nennt jene Prophetenmörder wie mit Stolz eure Väter; — so führt es denn vollends ganz aus, was jene gethan haben. *Μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς* also nicht: zeuget gegen euch (wiewohl *μαρτύριόν τινι* so Mark. 6, 11 u. Joh. 5, 3), sondern: euch zu Ehren. *Πληρώσατε* ist d. Text. rec.; in einigen Handschriften findet sich, doch weniger beglaubigt, *ἐπληρώσατε*, auch *πληρώσετε*. *Πληρώσατε* ist nicht permissiver, sondern sarkastischer Imperativ (Apok. 22, 11). Das Mass der Väter, welches diese zu füllen begonnen haben: — die alte Formel, nicht auf einen gewissen, möglichen Umfang des Bösen hindeutend, über welchen hinaus es keines gebe, sondern auf ein Aeusserstes davon, auf welches die Strafe folgen müsse. Vgl. Gen. 15, 16 u. 1 Thess. 2, 16.

s Erfüllen, nämlich im Morde von ihm und von
ingern, führt das Letzte bis zum Schluss des Kap.
grosser Erregung des Gemüths aus.
33. *Ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν* — das Zweite 3,7
34: Schlangenbrut. Dieses hier nach V. 30—32
r der Bösen. *Πῶς φύγητε* 3,7. *Κρίσις γεέννης* wieder
rtheilung, ganz ausgeschieden zu werden aus der Ge-
ıschaft Gottes.
Erst V. 34—36 Verfolgung der Seinen, dann V. 37
39 sein Untergang durch sie. Und V. 36. 38 Verkündi-
ıng der Vergeltung dafür.
V. 34. *Διὰ τοῦτο*, wohl noch sarkastisch (so mit Eu
thymius die Meisten), gehört zu *ἀποστέλλω*. „So sollt ?
denn Gelegenheit haben, Mehr von dieser Art zu thu
„Propheten, Weise, Schriftgelehrte" — sogut wie sol
Es sind wahrscheinlich die drei Perioden der jüdischen V
lehrer gemeint in den drei Worten. Nach Luk. 11
„die Weisheit Gottes sagt" — kann V. 34 f. ein tradit
prophetisches Wort gewesen sein, welches Christus an
Aber es darf darum nicht mit Paulus hier bei Matth
διὰ τοῦτο Kolon gesetzt und das Folgende als Citat
werden. Vielmehr ist zu *ἀποστέλλω* gewiss Chr
Subjekt. — Die folgende Schilderung der Verfo
die Seinen ist ganz allgemein. *Ἐξ αὐτῶν*: au
aus. Kreuzigen — geiseln: hier ein andere
20, 19. Verfolgen von Stadt zu Stad
V. 35. *Ὅπως*: „für den Erfolg dass — eu
werde alles unschuldige Blut, welches auf E
wird." *Ἐλθῃ ἐφ' ὑμᾶς αἷμα* — Schuld zu
27, 25. So *ἐκπάγειν αἷμα* AG. 5, 28. *Δίκαιο
ἀθῶον ἐκχυνόμενον*. Das *ἐκχυν.* steht hier
wie dasselbe Particip vom Zukünftigen Luk.
braucht nicht blos Palästina zu bedeu

uch Christus die Geschicke der Juden in den Mittelpunkt der lenschheit. Der Gedanke ist alt und natürlich, von Solchen, elche vernichtende Strafen erfahren für das was sie wie re nichtgestraften Väter gethan, zu sagen: sie tragen ie Schuld ihrer Väter. Jes. 65, 7 u. Jer. 16, 11—14. Ganz ir diese Darstellung der jüdischen Thaten und Geschicke: Thess. 2, 15 f. — „Vom Blute des unschuldigen Abel bis u dem des Zacharia, Sohns vom Barachia, welchen ihr geödtet habt zwischen Tempel und Altar.“ *θυσιαστήριον* ist er Brandopferaltar im Vorhof der Priester zunächst am Heigthum; *ναός* der eigentliche Tempelbau, wie gewöhnlich. as *μεταξὺ — θυσιαστηρίου* beschreibt daher den Raum um en Altar her, da wo die Priester zu thun hatten. Joel 2, 7. — Aber über diesen Zacharia, S. Bar., ist Verschieenes angenommen worden. Vgl. Ammon *Illustr. loci diffic. Matth.* 23, 35, in *Nov. opuscc. theol.* (Gotting. 1803) 99 s. Theile *üb. Zach. Bar. S.*, in *Winer's* u. *Engelh. Neuem krit. Journ.* 1824. 2. 4, 401 ff. Es giebt über ihn drei Meinungen: I. Die älteste, die des Origenes und fast urchaus der griechischen Kirche, ist die, dass der Vater Johannes des Täufers gemeint sei. Dass sein Vater Barachia geheissen, wurde vorausgesetzt. Dass er im Tempel getödtet worden, sagte die Tradition (*Protev. Jac.* 23 s. —: aber auf des Herodes Befehl sei er getödtet worden), wenn diese nicht aus solchen Worten Jesu erst entstanden ist. Vgl. Fabricius z. *Cod. apocr.* 1, 120. Gegen die Tradition ist der atheniensische Theolog Pharmakides (1838). — II. Eine andere Meinung ist die, dass es Zacharia Baruch's Sohn (der Name derselbe mit Barachia) sei. Von diesem spricht Josephus *de bell. jud.* 4. 5, 4. Er wurde lange (über 30 Jahre) nach dieser Zeit von den Zeloten ermordet *ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ*. Wollte man auch eine so buchstäbliche Prophezeiung Statt finden lassen, so würde doch schon das *ἐφο-*

νεύσατε entgegenstehen. — III. Eine dritte Meinung ist die, dass der Zacharia gemeint sei, von welchem 2 Chron. 24, 20—22 berichtet, dass er unter Joas auch im Tempel als Wahrheitsprediger ermordet worden sei. Diese Annahme ist die angemessenste, und man muss dabei erwägen (so giebt die Stelle zugleich ein Zeugniss für das überchristliche Alter des alttestam. Kanon in seiner jetzigen Gestalt), dass Genesis (Abel) und 2 Chronik das erste und letzte Geschichtsbuch und Buch des Alten Testaments überhaupt sind. Also: Alles unschuldige Blut, das durch eure Geschichte hin vergossen worden. Auch spätere Juden (vgl. Wetstein) spielen auf diesen Mord, als auf den zuletzt im A. T. erzählten, oft an. Freilich heisst jener Zacharia, a. O., nicht Sohn des Barachia, sondern des Jojada. Aber wollen wir nicht 1. annehmen (Scholiast b. Matthäi, Grotius, Pharmak.), jener Jojada sei zweinamig, διώνυμος, gewesen, so kann entweder 2. die Form υἱοῦ Βαραχίου durch einen Gedächtnissfehler des Schriftstellers (Componenten des Matthäusevangelium — Theile; auch Fritzsche) entstanden, oder 3. unächt sein, sodass entweder hier, wie bei Lukas, nur Ζαχαρίου gestanden hätte, oder Βαραχίου für Ἰωδαέ (so d. Ev. d. Naz. nach Hieronym. u. einige MSS.) gesetzt worden wäre. (Dem griechischen Uebersetzer [?] des Matthäusevangelium rechnen den Fehler zu Ammon, Eichhorn *Einl. in's N. T.* 1, 511 u. Andd.) Der Name Barachia konnte in diesen beiden Fällen entweder aus der Geschichte im Josephus in die Stelle kommen (und vielleicht in der frommen Absicht, eine buchstäbliche Weissagung herr einzubringen), oder aus anderen Stellen des A. T. (Jes. 8, 2 Zach. 1, 1 vgl. Esr. 5, 6), wo Zacharia Barachia's Sohn erwähnt wird.

V. 36. Ταῦτα πάντα, nicht eigentlich dieses Alles (denn es ging Nichts der Art voran), sondern ἥξειν hat die Bede-

tung des ἐλθεῖν V. 35. „Diese ganze Blutschuld wird über euch kommen.“ Γενεὰν ταύτην 11, 16.

V. 37—39. Dasselbe Freveln und Geschick in Beziehung auf das jüdische Betragen gegen ihn selbst. Fast ganz dieselbe Rede hat Lukas 13, 34 f. Aber in diese Zeit, in welche das gehört, was hier bei Matthäus gesprochen wird, fällt eine ähnliche Stelle bei Luk. 19, 41—44. Durch die Evangelien hin geht der Gedanke, die Katastrophe von Judäa und Jerusalem werde durch den Unglauben an das Evangelium herbeigeführt. Vgl. 1 Thess. a. O. und die Apokalypse, welche es geflissentlich ausführt. Aber wenn dieses gleich als positive Strafe dargestellt wird, liegt doch auch ein tieferer, menschlicher Gedanke zum Grunde: — nämlich einerseits, dass eine edlere Gesinnung sich durch das Volk verbreitet haben würde, welche dasselbe besserer Zeiten würdig gemacht und es erhoben hätte über die verderbliche Despotie seiner Obern und Wortführer, andererseits, dass dann die messianisch sinnliche Aufregung aufgehört haben würde.

„Tödtest die Propheten — steinigst u. s. w. (αὐτήν ist ganz hebraisirend; es braucht nicht αὐτήν = σεαυτήν mit Fritzsche gelesen zu werden) vgl. d. Parabel 21, 35. Ποσάκις ἠθέλησα — diese Stelle deutet bestimmt auf den Inhalt des johanneischen Evangelium hin, von einer mehrmaligen Anwesenheit Jesu in Jerusalem. „Die Kinder zu versammeln, wie der Vogel seine Brut sammelt unter seine Flügel.“ Das alte Bild für Sorge und Schutz: 5 Mos. 32, 11. Jes. 31, 5. Hier wohl in der Beziehung gebraucht, dass er das Volk habe von den Ungewittern retten wollen — so wie sich dann die Brut unter die Flügel flüchtet. Οὐκ ἠθελήσατε (vgl. ἤθελον 22, 3) hier: ich wollte — ihr wolltet nicht. — V. 38. Ἀφίεται prophetisches Präsens. Ἔρημος οἶκος wohl absichtlich zweideutig wie in Weissagungen gewöhnlich. Οἶ-

κος: Tempel oder Familiensitz (Hauptstadt) oder das Volk selbst. Vgl. Lösner *de domo Judaeorum orba* (1769), in *Velthusen's Commentt. theol.* 2, 49 ss. Wenn das Volk verstanden wird, dann bedeutet ἔρημος verwaist d. i. der Kinder beraubt. Vielleicht nach Ps. 69, 25 vgl. AG. 1, 20: *γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἠρημωμένη.*

V. 39. Als Abschied von den Juden im öffentlichen Leben gegeben (vgl. 24, 1), gerade wie Joh. 12, 36. „Denn (daher das Unglück für sie gewiss) ihr werdet mich von nun an wahrlich nicht wieder sehen, bis ihr sagen werdet: Gepriesen sei der, welcher im Namen des Herrn kommt.“ Also: bis ihr mich als Messias anerkennen werdet. Vgl. 21, 9. Gewiss ist demnach vom geistigen Wiederkommen die Rede, aber nicht dem, von welchem Kap. 24 f. handelt, sondern ganz wie bei Johannes 14, 19 ff. Also: ihnen verständlich, nahe, befreundet sein. Denn von einem äusserlichen Wiederkommen, wenn sie ihn anerkennen würden, konnte unter diesen Verhältnissen nicht die Rede sein, auch nicht so dass (Paulus) nur versuchend, auffordernd gesprochen worden wäre: „macht dass ich es könne“ — und das Wiederkommen müsste willkürlich beschränkt werden auf das Wiederkehren in den Tempel. Aber auf der einen Seite zu materiell, auf der anderen zu künstlich werden die Worte von Grotius und Wetstein aufgefasst, welche sie deuten: nur strafend werde ich zu euch kommen (vgl. ἔρχεσθαι Joh. 19, 37. Apok. 1, 7), wenn ihr den Festhymnus am Pascha singen werdet (Ps. 118), da ja die Belagerung von Jerusalem durch Titus am Paschafeste begonnen habe: Joseph. *de bell. jud.* 6. 9, 3.

Aber von diesem Kommen Jesu handeln nun die letzten Kapitel vor der Leidensgeschichte, in Reden an die Jünger, Kap. 24 u. 25. Zunächst vom Kommen für die Ju-

len 24, 1—41. An derselben Stelle haben diese Reden Mark. 13 u. Luk. 21, 5 ff.

Von Reden dieser Art war schon oben öfters gesprochen. Sie können auf keine Weise eigentlich gemeint sein, als von jetzt bevorstehendem Kommen Jesu; dann würde die ganze ideale Persönlichkeit Christi vergehen: es würde dann immer besser sein mit Strauss anzunehmen, Jesus habe gar nicht von sich sprechen wollen. Aber wo hätte Jesus nicht sich selbst für den Messias erklärt? Doch auch als Accommodation hat Christus gewiss nicht so gesprochen; die Jünger würden zu fest in ihren messianischen Wahn hineingestossen worden sein. Ueberflüssig ist die Frage, ob der Evangelist es eigentlich genommen, wenn auch Christus es nicht so gesprochen. — Die gewöhnlichen Meinungen über diese Reden theilen sich zwischen dreien: dass sie entweder 1. nur von der Zerstörung Jerusalem's sprächen, oder 2. von einem dereinstigen Wiederkehren zu Gericht und Weltende, oder 3. von Beidem zugleich (diess die gangbare kirchliche Meinung), sodass mit V. 29 das Zweite begönne. Dieses ist auch wirklich so: aber sowohl das Erste als das Zweite ist in freier, geistiger Weise aufzufassen. — Es ist die Hauptsache bei der Auffassung dieser ganzen Stelle, dass Jesus keine neuen Bilder oder Belehrungen gegeben hat, sondern nur die vornehmlichsten von den gangbaren messianischen Bildern zusammengestellt, angewendet auf sich und in seinem Sinne aufgefasst. Gerade so die Apokalypse, welche nur dichterische Ausführung dieser Reden Jesu ist. Also: Er werde kommen, vorbereitet durch die Gerichte über Judäa und Jerusalem, als den Erweis von seiner Sache, und durch den Fall von seren ersten und grössten Feinden (aber auch hier ist die Rede nicht historisch aufzufassen — wie seit Grotius der Erfolg aus Josephus von Wort zu Wort in dieser Rede

gefunden wurde, was sich weder durchführen lässt noch dem prophetischen Geiste angemessen ist, wiewohl diese Sicherheit der Verkündigung immer bedeutend ist; zugleich aber zeugt der allgemeine Charakter dieser Verkündigungen für das Alter dieser Niederschreibungen), dann eigentlich kommen in dem grossen Erfolge seiner Sache, in der geistigen Weltkatastrophe durch das Evangelium. — Diese Allegorie ist nun so angelegt: V. 1—5 das Vorwort, V. 6—14 die Zeichen; nun jenes Zwiefache: V. 15—28 die Vorbereitung, das Strafgericht über Judäa, dann V. 29—31 das Kommen in dem Siege seiner Sache; V. 32—41 die Zeit dieses Kommens. Daran knüpfen sich V. 42 ff. u. Kap. 25 Ermahnungen an die Jünger. — Schott *Commentar. in eos J. C. sermones, qui de reditu ejus — agunt.* Jen. 1820.

V. 1. Ἐξελθών — für immer. Vgl. 23, 39. Οἱ μαθηταί — Mark. u. Luk. τινες. Οἰκοδομαί = *structurae*, Prachtbau. Vgl. Joseph. *antiqq. jud.* 15 a. E. Ἐπιδεῖξαι: mit Stolz darauf aufmerksam machen. Die Scene ist am Oelberge, auf dem Wege nach Bethanien; vgl. 21, 17. Vielleicht hing dieses ἐπιδεῖξαι mit jenen Ankündigungen zusammen 23, 38.

V. 2. Für οὐ βλέπετε liest die neuere Kritik βλέπετε. Doch Lachmann und Scholz behalten οὐ bei. Passender wird dieses οὐ ausgelassen; auch Markus hat es nicht. Vgl. βλέπεις; b. Luk. 7, 44. Mit der Negation ist die Frage immer eine Aufforderung an den Nichtsehenden, Nichtaufmerksamen (Kühnoel). „Kein Stein wird hier auf dem anderen bleiben, der nicht zerstört würde.“ Καταλύεσθαι: aus seinem Bau, aus seiner Verbindung herausgerissen werden (2 Sam. 17, 13 μηδὲ λίθον καταλειπεσθαι). Joseph. *de bell. jud.* 7. 1, 1.

V. 3. Die Jünger setzen voraus, dass eine solche Zerstörung des Heiligthums mit der messianischen Rückkehr zu-

mmenhängen müsse. Volksglaube nach Dan. 9, 26 f. ge-
iss der gewöhnlichen Erklärung des משיח vom Messias;
n glaubte Schändung des Heiligthums und Zerstörung mit
ner Erscheinung verbunden. — „Wann dieses?“ *Ταῦτα*,
Zerstörung. „Und welches das Vorzeichen (*σημεῖον*
30) davon?“ Aber sie legen sogleich das in die Frage
t hinein, theils, was sie mit jenen Ereignissen verbunden
inten, eben die Messiaserscheinung — theils, was sie für
s Wesentliche jener Zerstörung hielten, die *συντέλεια τοῦ*
ὄνος, das Ende der ganzen bisherigen Weltperiode. Siehe
13, 39 u. 49. *Παρουσία* ist in der Kirche stehend ge-
ordener Ausdruck, bei Matth. nur hier, V. 27. 37 u. 39;
i den übrigen Evangelisten nicht — 1 Joh. 2, 28. Bei'm
postel Paulus im 1. u. 2. Thessalonicherbriefe und in den
tholischen Briefen wird der Ausdruck öfter gebraucht. Es
wohl schon im Worte der Begriff von etwas Ungewöhn-
hem, Plötzlichem und Mächtigem.

Auf die Frage nach der Zeit antwortet Jesus nicht so-
eich, sondern erst V. 32 ff., aber ablenkend: vgl. AG. 1, 7.
elmehr spricht er zuerst, V. 4 f., warnend, wegen ih-
r sinnlich persönlichen Erwartung. Gewiss liegt in der
elle ausdrücklich: sichtbar, persönlich werde er nicht kom-
en. Dasselbe V. 23—27.

Πλανᾶν der eigentliche Ausdruck für Volkstäuschen, wie
άνη und *πλάνος*. „Denn Viele werden kommen in meinem
amen, sagend: ich bin der Christus, und werden Viele ver-
hren.“ Der Wahnglaube an seine persönliche Rückkehr
ird von der Seite dargestellt, dass er zu groben Täuschun-
en führen müsse, also nicht blos in sich thöricht, verwerf-
ch, sondern auch lebenverwirrend sei. — *Ἐπὶ τῷ ὀνόματι*
ier wohl nicht: in meinem Auftrage, diesen vorgebend, son-
ern: meinen Namen führend. Demnach *ὁ Χριστός* hier und
V. 23 nicht blos der Messias, sondern Er in seiner messia-

nischen Eigenschaft. Von solchen Erscheinungen haben wir zwar keine geschichtliche Kunde. Indessen wer hätte sie geben sollen? Josephus redet nur von vielen πλάνοι, ἀπατεῶνες. Doch führen die Sagen von Simon, Menander, Dositheus — in- und nach der apostolischen Zeit allerdings auf Solche, welche sich für Incarnationen des Messias ausgegeben.

Die Zeichen seines Kommens sind V. 6—8 Völkerbewegung und Erschütterungen, V. 9—13 Hass gegen das Evangelium, als die Sache Gottes. Dagegen V. 14 die Erscheinung der geistigen Macht desselben; dann tritt die Vorbereitung ein auf sein Kommen, die Katastrophe von Judäa.

Μελλήσετε — das Futurum des μέλλω (hier allein) soll entweder eine entferntere Zukunft oder etwas Allmäliges bedeuten. Πόλεμοι und ἀκοαὶ πολέμων (ἀκοή 4, 24. 14, 1): Krieg, naher und entfernter. Es braucht auch dieses nicht zu streng genommen zu werden, wiewohl es eine Zeit fortwährender Kriege, in Syrien und Kleinasien, war. Es ist wohl nur Krieg im Lande gemeint. Uebrigens hofften diesen die Juden zu einer allgemein jüdischen Insurrection auch im Auslande zu machen; vgl. Joseph. *de bell. jud.* 1. 1, 2. Ὁρᾶτε wie βλέπετε V. 4. „Wahrt euch, entsetzt euch nicht." Μὴ θροεῖσθαι auch 2 Thess. 2, 2 — wohl aus einem solchen Wort Jesu. Zwei Gründe werden dafür angegeben, dass sie sich nicht entsetzen sollen: es muss so kommen — aber es giebt noch Mehr zu bestehen. Δεῖ hat auch hier die Bedeutung von Gottes Rath (nicht: nach der Art des Volks). Πάντα ist kritisch zweifelhaft; Lachmann lässt es weg. Τὸ τέλος nicht ὠδίνων V. 8 oder σημείων, sondern = συντέλεια τοῦ αἰῶνος, das Ende der Dinge, die Katastrophe. — V. 7. Dieses sind gewöhnliche Bilder von Noth und Erschütterungen, welche wir überall nicht streng zu nehmen haben. Jes. 19, 2. Joel 3. 2 Chron. 15, 6. Es kommt hier dazu, dass es messianische gangbare waren. „Volk

wird sich gegen Volk erheben, Reich gegen Reich: und es wird geben Hunger und Seuche und Erdbeben hin und wieder.“ *Κατὰ τόπους* zweifelhaft ob zu *σεισμοί* nur oder zu allen. Aber es bedeutet: stellenweis (wie *κατ' οἴκους* AG. 20, 20), oder (Paulus): bald da bald dort. Kühnoel und de Wette erklären es: aller Orten, wie *καθ' ἡμέραν*, *κατ' ἔτος* Luk. 2, 41. *Λιμοὶ καὶ λοιμοί* (doch *κ. λοιμ.* ist zweifelhaft; Lachmann hat es gestrichen): Hunger und Pest, die gewöhnlichen Begleiter der Kriege. Joseph. *de bell. jud.* 4. 6, 1. Hungersnoth war früher in Palästina, AG. 11, 28. Doch, wie gesagt, Solches ist nicht historisch aufzufassen. — V. 8. „Alles dieses der Anfang der Noth.“ Die Noth macht das Allgemeine dieser Zeichen aus. „Der Anfang“, weil nun erst diejenige beginnen wird, welche euch unmittelbar berührt. *Ὠδῖνες* oft im A. T. (Jes. 37, 3. 66, 7), ebenfalls 1 Thess. 5, 3 (Joh. 16, 21 persönlich angewendet). Auch die späteren Juden haben dieses Bild von der Noth vor der Erscheinung des Messias (חֲבָלִים). Es ist immer ein Bild nur für solche Noth, aus welcher sich Gutes, Glück entwickelt.

V. 9. Vgl. 10, 18—22 u. 24, 34. „Euch zu Bedrängniss überantworten“ nämlich den *πᾶσιν ἔθνεσι*, welche sogleich genannt werden. Auch dieses *πάντα τὰ ἔθνη* beweist den uneigentlichen prophetischen Charakter, in welchem dieses Alles gesprochen wird. — V. 10. *Σκανδαλίζεσθαι* wie 13, 21: in Schwäche verfallen, zur Untreue gebracht werden. — V. 11. *Ψευδοπροφῆται* 7, 15. Hier sind es solche, welche jene Schwäche benutzen werden. Die im Folgenden Genannten: die Liebe Vieler wird erhalten, weil sich die Schlechtigkeit, Ruchlosigkeit mehren wird — sind ohne Zweifel die Besseren in der Gemeine. Allgemeines Mistrauen —: dieses der Nachtheil, welchen das Böse für die Gesinnung der Besseren hat. — V. 13: ganz dasselbe 10, 22. „Wer sich

getreu, gut erhält (dieses ist ὑπομένειν) bis zum Ende (über diese Katastrophe hinaus), der wird das Heil erlangen," in die neue Zeit eingehen.

V. 14. Κηρυχθήσεται: mit Erfolg verkündigt werden. Ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, 26, 13 ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Die οἰκουμένη (nicht blos in der römischen Bedeutung, Luk. 2, 1) ist die Welt im guten Sinne, wie πάντα τὰ ἔθνη V. 10 die feindselige. So dieses πάντα τὰ ἔθνη vielleicht auch hier im Folgenden, und ὡς μαρτύριον in der schlimmen Bedeutung zu nehmen; vgl. 10, 18. Demnach (Euthymius, Kühnoel): so dass sie nicht entschuldigt sein können. — Diese geistigen Anzeigen also zuletzt. Καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος. Τέλος wie vorher = συντέλεια τοῦ αἰῶνος in der Jüngerfrage. Der grosse Straf-Vernichtungsakt.

Hier nun wird also bis V. 28 der Untergang des Judenthums in prophetischer Darstellung gezeichnet.

V. 15. Die Formel τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (auch Mark. in d. Par.) ist aus Dan. 9, 27 vgl. 11, 31. 12, 11 (1. Makk. 1, 54). Sie wurde stehend. Vgl. Joseph. *antiqq.* 10, 11, 7: Daniel — ἀνέγραψεν ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται. Es ist hier wohl nicht blos (im Daniel davon) die Entweihung, Verwüstung des Tempels gemeint und ἅγιος τόπος nicht blos dieser — denn es soll ja hier erst der Anfang der Verwüstungen geschildert werden — sondern die von Stadt und Land. Auch Luk. 21, 20 in der parall. Stelle hat ἐρήμωσις πόλεως. Βδέλυγμα ist nur das Prädikat von ἐρήμωσις, entweder überhaupt das Entsetzliche dieser Verwüstung bezeichnend, oder dass sie durch Heiden erfolgen solle (Kühnoel βδ. selbst die Römer). Ἅγιος τόπος also die Stadt oder auch das Land; vgl. ἁγία πόλις 4, 5. Ἑστώς nicht sowohl zu ἴδητε als zu ῥηθέν zu beziehen, also mehr in subjektiver Bedeutung: wie Daniel es verkündigt hat, als stehend, aufgerichtet u. s. w. Ἑστώς ist die lectio rec.; die

neuere Kritik hat die seltnere Form ἑστός aufgenommen. Ὁ ἀναγινώσκων νοείτω ist nicht Nachsatz zum ὅταν (dieser liegt zu deutlich im τότε V. 16), vielmehr Parenthese, aber nicht des Evangelisten (ἀναγινώσκειν auf diese Stelle des Evangelium), sondern Jesu (das Verbum sich auf Daniel beziehend). Aehnliche Parenthese 11, 14 εἰ θέλετε δέξασθαι. Aber Aufforderungen wie diese gehören zum prophetischen Stil: Dan. 9, 25. 12, 10. „Merke es wer es liest" nämlich was jener Gräuel bedeute: dass es zur Zerstörung kommen werde.

V. 16—18. Dann eilige Flucht.

Οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ: auf dem flachen Lande. So Ἰουδαία γῆ Joh. 3, 22 oder Ἰ. χώρα Mark. 1, 5, der ὀρεινή Luk. 1, 39 entgegengesetzt. Wahrscheinlich nach solchen Traditionen geschah die Flucht der Christen nach Pella, weit im Gebirge von Peräa (Eusebius *hist. eccl.* 3, 5: κατά τινα χρησμὸν δοθέντα δι' ἀποκαλύψεως).

V. 17 f. Das Unverzügliche, wie im 16. Verse das Allgemeine dieser Flucht.

Ἐπὶ τοῦ δώματος 10, 27. „Nicht hinabsteigen, um seine Habe zu holen." Τι rec., neuere Krit. τά. Was das Materiale der Stelle anlangt, so sollen sie von dem Dache auf die Strasse herabsteigen (Luk. 5, 19) oder auf den verbundenen Dächern bis zur Mauer der Stadt fortgehen. Der text. rec. liest τὰ ἱμάτια, die neuere Kritik bedeutender τὸ ἱμάτιον. Τὸ ἱμάτ. bezeichnet das wesentlichste Bedürfniss (5, 40). Nicht einmal das Nothdürftigste sollen sie holen.

V. 19 f. „Wehe denen, welche nicht fliehen können, Schwangern, Säugenden — im Winter, am Sabbat."

Σαββάτῳ, rec. ἐν σαββ. Es ist ohne Bedeutung, dass hier der Sabbat noch als etwas für die Seinen Bestehendes erwähnt wird. Nach 2 Mos. 16, 29 war das Reisen (Herausgehen) verboten am Sabbat. Die jüdische Deutung er-

klärte dieses zu 2000 Ellen (heilige Zahl sonst in der Gesetzgebung — 4 Mos. 35, 5 u. Jos. 3, 4). Vgl. AG. 1, 12.

V. 21 f. Das Elend der Zeit wird in alten Bildern eingeführt. Alles eben nur allgemein, in prophetischen Bildern. Die eigentliche Zerstörung wird gerade nicht beschrieben.

„Noth so gross wie sie noch nie in der Welt war noch sein wird." Dan. 12, 1 vgl. Joel 2, 2. — V. 22 fügt ein tröstliches Wort hinzu: „Würde diese Zeit nicht abgekürzt, so würde Niemand gerettet." *Κολοβοῦσθαι* v. *κολοβός*, *mutilus*. *Διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτούς* 20, 10: d. würdig Befundenen. Es ist ein alter Gedanke, Gen. 18, 23 ff., dass um der Frommen willen Unglück vorübergehend sei oder abgekürzt werde. Hier in zwiefacher besonderer Beziehung: ihre Sache sei der Endzweck dieser Fügungen, und: sie würden die Kraft haben, von diesem Elend unberührt zu bleiben. *Σώζεσθαι* hat hier wieder die allgemeine Bedeutung, nicht wie V. 13.

Mit V. 23 wird nun das eigentliche Kommen Christi eingeleitet, mit einem negativen Gedanken. Es werde nicht in äusserlicher, persönlicher Erscheinung erfolgen und nicht in einem plötzlichen Wunderakt. Die Warnung stand schon im Allgemeinen V. 4 f. Sie wird hier wiederholt, wo sie eigentlich hingehörte, weil hier die Erscheinung Christi näher gebracht wird.

Ἰδοὺ ὧδε — Christus wie V. 5, die sich für ihn ausgeben würden. „Hier oder dort, glaubt es nicht." — V. 24. *Ψευδόχριστοι* hier u. Mark. in d. Par. allein. (Joseph. *de bell. jud.* 5, 4 misverstandene Weissagungen, welche auf Vespasian gingen.) *Ψευδοπροφῆται*, V. 11 zuletzt erwähnt, sind hier Menschen im Dienst des falschen Messias. „Werden thun grosse Zeichen und Wunder." *Διδόναι* 5 Mos. 13, 2. Dasselbe Wunderthun 2 Thess. 2, 9. Dort ausdrücklich als satanische Wirksamkeit. Diese Wunderwirksamkeit der Un-

lautern ist wohl nicht (die alte Kirche schwankte darüber) als ein wirkliches Thun gedacht, sondern als Täuschung, Blendwerk. *Οἱ ἐκλεκτοί* V. 22. — V. 25. *Ἰδού* wie *βλέπετε* V. 4. „Ich habe euch stärken wollen.“ — V. 26. „Wird man — er ist in der Wüste — drinnen im Haus, glaubt es nicht.“ *Ταμεῖον* 6, 6. Beides die stärksten Gegensätze, wie *ἔξωθεν* und *ἐν τοῖς ταμείοις* 5 Mos. 32, 25. Bei der Wüste wird ohne Zweifel zugleich auf die Meinung hingedeutet, dass der Messias, wie alle glänzenden und wichtigen Erscheinungen, in der Wüste auftreten werde. Daher die Aufläufe daselbst, AG. 21, 38. Joseph. *antiqq.* 20, 6 u. *de bell. jud.* 2, 13—15. — V. 27. „Wie der Blitz vom Morgen ausgeht und bis Abend leuchtet, so wird auch die Erscheinung vom Menschensohn sein.“ Altes, natürliches Bild. Zach. 9, 14 von einer göttlichen Erscheinung: wie ein Blitzstrahl. Luk. 10, 18 Satanserscheinung, doch als vom Himmel herabfallend. Hier dem persönlichen Erscheinen entgegengestellt. Dreierei liegt darin: plötzlich — schnell überall — nicht auf Erden. Weder (Paulus) das schnell (in gegenwärt. Erschein.) vorübergehen, noch das Allen sichtbar, ist erst aufzusuchen, nachzuweisen. — V. 28. Ob *γάρ* gelesen (Lachmann lässt es weg) wird oder nicht: es wird ein neuer Gedanke hinzugesetzt: Die Vorzeichen seiner Erscheinung, folglich seine Erscheinung selbst werde durch den Zusammenhang im Weltlaufe, in der Volksgeschichte, bedingt sein, in ihm liegen. Das Bisherige muss ja zu Grunde gehen, wenn es untüchtig geworden ist. — Die Formel ist sprüchwörtlich. Aehnliches überall. Seneca *epist.* 46: *si vultur es, cadaver exspecta.* Hiob 39, 30 steht der Satz im eigentlichen Sinne (d. Raubvogel — wo Todte, ist er sogleich). Adlerbild: Jer. 49, 22 u. Ezech. 17, 3. Es ist daher nicht nöthig anzunehmen, dass Jesus auf den römischen Adler habe hindeuten wollen; indessen (auch de Wet-

Sogleich — N
chein nicht
die Him
hr no
ler

Alles gewiss erfolgen wird.
nte liegen im Rathe Gottes.
en plötzlich ein. — Das
f das eigentliche Kom-
Siege seiner Sache;
Vorbereitung in der

er G
10. 34, 4. 60,
3, 6. Joel 2, 10. 3,
sind die Bilder noch bestimm
soll also das Wanken und Zusammen
vor dem sich entwickelnden und siegen
iste, dargestellt werden. Das Fallen der Sterne
el ist altdichterisches Bild der Verdunkelung des Ste
himmels. Δυνάμεις τῶν οὐρανῶν Ps. 33, 6 u. Dan. 4, 32.
Dieses sind die Masse der Gestirne, ἀστέρες die ausgezeichneten. — V. 30. Das Zeichen des Menschensohns (nicht er selbst, sondern wie 16, 1 σημ. ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ): das nächste Anzeichen, dass der Messias erscheinen werde. Fritzsche: das er thun wird. Ἐν τῷ οὐρανῷ gehört wohl zu φανήσεται, nicht zu υἱοῦ τοῦ ἀνθρ. (Schott). Aber die Frage ist unnütz: welcher Art dieses Zeichen sein solle. Im Judenthum selbst gab es wohl keine bestimmten Meinungen darüber. Die alte Kirche (Chrysostomus, Hieronymus) fand gewöhnlich das Kreuzeszeichen darin (*Ev. Nicod.* 24, doch zweifelhaft: *posuisti titulum gloriae tuae in coelis*). Aber in keinem Falle sind (Schott u. Andd.) die vorher beschriebenen Erscheinungen gemeint. „Ihm entgegen sehen die Menschen, angstvoll oder freudig.“ Beides, κόψονται und ὄψονται, wird aus Zach. 12, 10 f. beigesetzt; vgl. Apok. 1, 7. Dort ist das Zweite anders ausgeführt, und Beides bezieht sich dort auf die Gottesverächter im

te) ist es nicht unwahrscheinlich, da auch die Apokalypse 8, 13 u. 12, 14 das Adlerbild entschieden dahin gebraucht. Es ist übrigens nicht einmal der eigentliche Adler hier gemeint, sondern der *gypaeetus*, Geieradler (Aasgeier), welcher nach Leichnamen geht. Dieser wurde bei den Hebräern und Arabern (vgl. Gesenius u. d. W.) mit unter נֶשֶׁר verstanden. Andere Beziehungen der Stelle sind unpassend. So die, nach welcher ὁ πτῶμα Jesus und ἀετοί die falschen Propheten sind (Fritzsche).

Nun V. 29—31 wird sein Kommen, in der Entscheidung, dem Siege seiner Sache, dargestellt.

Εὐθέως kann ganz eigentlich genommen werden: denn jene Entscheidung knüpfte sich ja unmittelbar an die Katastrophe an von Jerusalem und dem Judenthum. Ganz geistig angesehen, konnte sich das Evangelium ja nur entwickeln, wenn die ganze jüdische Form zerstört war. Doch hat εὐθέως in der Sprache der Evangelien oft auch nur die Bedeutung vom Uebernatürlichen, Wunderbaren. Diejenigen, welche eine Rückkehr Christi zum Weltgerichte in der Stelle verstanden und Jesum auch über die Zeit buchstäblich wahr sprechen lassen wollten, verstanden (aber auch Paulus) εὐθέως hier in der Bed. plötzlich (פִּתְאֹם, εὐθέως u. παραχρῆμα 4 Mos. 12, 4. Hiob 5, 3). Aber dieses kann εὐθέως nur bedeuten, wenn eine gewisse Zeitbestimmung daneben steht; doch das μετὰ u. s. w. ist zu allgemein, unbestimmt. Schott nahm eine falsche Uebersetzung des פִּתְאֹם an.

Nun die prophetischen Bilder von der grossen Epoche (bei den Juden messianische Bilder) aneinandergereiht, und auf sich bezogen in seinem Sinne. Aber sogar bei der gewöhnlichen kirchlichen Auffassung (unklaren Vorstellung) vom Weltende kann nicht Alles eigentlich genommen werden.

„Sogleich — Noth — Sonne sich verdunkeln, der Mond seinen Schein nicht mehr geben, die Sterne werden vom Himmel fallen, die Himmelsheere wanken.“ Auch die allgemeine Sprache (mehr noch die messianische) hat diese Bilder von grossen Veränderungen, Krisen, Entwickelungen der moralischen Welt; auch die klassische hat sie. Die Worte (*ἀστέρες, σκοτίζεσθαι, πίπτεσθαι*) sind nicht uneigentlich zu zu nehmen: der Gedanke ist es. Grosse Weltereignisse: Jes. 13, 10. 34, 4. 60, 19 f. Jer. 15, 9. Ezech. 32, 7 f. Mich. 3, 6. Joel 2, 10. 3, 3 f. vgl. Apok. 6, 13—17. Hier sind die Bilder noch bestimmter als bei den Propheten. Es soll also das Wanken und Zusammenstürzen des Bestehenden, vor dem sich entwickelnden und siegenden christlichen Geiste, dargestellt werden. Das Fallen der Sterne vom Himmel ist altdichterisches Bild der Verdunkelung des Sternenhimmels. *Δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* Ps. 33, 6 u. Dan. 4, 32. Dieses sind die Masse der Gestirne, *ἀστέρες* die ausgezeichneten. — V. 30. Das Zeichen des Menschensohns (nicht er selbst, sondern wie 16, 1 *σημ. ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*): das nächste Anzeichen, dass der Messias erscheinen werde. Fritzsche: das er thun wird. *Ἐν τῷ οὐρανῷ* gehört wohl zu *φανήσεται*, nicht zu *υἱοῦ τοῦ ἀνθρ.* (Schott). Aber die Frage ist unnütz: welcher Art dieses Zeichen sein sollte. Im Judenthum selbst gab es wohl keine bestimmten Meinungen darüber. Die alte Kirche (Chrysostomus, Hieronymus) fand gewöhnlich das Kreuzeszeichen darin (*Ev. Nicod.* 24, doch zweifelhaft: *posuisti titulum gloriae tuae in coelis*). Aber in keinem Falle sind (Schott u. Andd.) die vorher beschriebenen Erscheinungen gemeint. „Ihm entgegen sehen die Menschen, angstvoll oder freudig.“ Beides, *κόψονται* und *ὄψονται*, wird aus Zach. 12, 10 f. beigesetzt; vgl. Apok. 1, 7. Dort ist das Zweite anders ausgeführt, und Beides bezieht sich dort auf die Gottesverächter im

Volke, welche sich so vor dem erscheinenden Gott entsetzen würden. Hier geht das Erste wohl auf die Schlimmen, das Zweite auf die Seinen. *Κόπτεσθαι ἐπ' αὐτόν*, reuig oder angstvoll. *Ἡ γῆ* auch hier nicht blos Palästina (s. z. 23, 35). „Sehen des Menschensohn kommend auf des Himmels Wolken, mit grosser Macht und Herrlichkeit." Nach Dan. 7, 13. Vgl. Matth. 25, 31. 26, 64, dazu Mark. 14, 62. Als grosse, himmlische Erscheinung. Im Sinne der Stelle: geistig mächtige Offenbarung Christi. — V. 31 wie 13, 40 u. 49. „Die Gemeine wird durch göttliche Sorge und Macht ausgeschieden und vereint." *Μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης* (*μεγ.* zu *φωνῆς*): mit lauthallendem Posaunenschall. „Bewährten sammeln aus den vier Weltgegenden, von Einer Himmelsgrenze zur anderen." Auch hier ist nicht die Wortbedeutung zu ändern: das Ganze ist Bild, Allegorie. Posaunenschall (1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16) Ankündigung grosser göttlicher Akte. Es war der feierliche Hall im Cultus (3 Mos. 25, 9. 4 Mos. 10, 1—10), dann im Kriege: so also die Einleitung zu Gottes Gegenwart oder Zügen. *Ἐπισυνάγειν* (ganz dasselbe Mark. 13, 27) auch 2 Thess. 2, 1. *Τέσσαρες ἄνεμοι* Ezech. 37, 9. Apok. 7, 1 (Zach. 2, 6: *ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων συλλέξω ὑμᾶς*). *Ἄκροι οὐρανοί*: Himmelsrand, 5 Mos. 4, 32 u. 13, 7.

Aber merkwürdig bricht hier das messianische Bild ab —: nicht Auferstehung, nicht Weltgericht werden beigefügt. Der Zweck des Kommens Jesu ist nur die Vereinigung seiner Gemeine — das Kommen Jesu also ist der Sieg der Sache hiefür.

Nun V. 32—41 von der Zeit, in der dieses geschehen werde. Es wird davon mehr abweichend gesprochen, nämlich was das vorwitzige Fragen und Vermuthen anlangt. V. 32 f.: Es giebt einen inneren Zusammenhang der Dinge, aus denen man grosse Ereignisse ahnden kann. V. 34 f.:

Es ist genug für euch, dass dieses Alles gewiss erfolgen wird. V. 36: Die eigentlichen Zeitmomente liegen im Rathe Gottes. V. 37—41: Grosse Ereignisse treten plötzlich ein. — Das Erste und Dritte bezieht sich mehr auf das eigentliche Kommen Jesu, in der Entwickelung, dem Siege seiner Sache; das Zweite und Vierte mehr auf jene Vorbereitung in der jüdischen Katastrophe.

Ἀπὸ τῆς συκῆς gehört zum παραβολήν, nicht zum μάθετε. „Begreift, versteht, das Gleichniss vom Feigenbaum." Hier ein anderes als oben 21,.18 ff. in der Anschauung vorgeführt war. Das Ausschlagen des Baums deutet auf Sommer. Um dieses nicht müssig zu finden, muss man das θέρος bemerken. Die Frühlingszeichen deuten auf den Sommer hin; so die Regungen unter den Menschen auf die Erfolge, Resultate. „Wenn die Zweige (ὁ κλάδος coll. für οἱ κλάδοι) schon weich, frisch werden und die Blätter hervortreten (ἐκφύῃ rec., auf κλάδος bezogen; neuere Krit. ἐκφυῇ: hervorgebracht worden sind. Dieselbe Verschiedenheit Mark. 13, 28), dann erkennt ihr, dass der Sommer nahe sei." Aber V. 33 ist γινώσκετε Imperativ. Πάντα ταῦτα wohl nicht wie V. 6: die Anzeigen der kommenden Zerstörung, sondern es ist das Geschick über Judäa V. 14—28. Ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις — sie werden sprechend eingeführt: Er (ὁ Χρ.) ist ganz nahe. Andere (Schott) denken auch hier θέρος = θερισμός hinzu — im geistigen Sinne wie 13, 40 ff. Ἐπὶ θύραις wie πρὸ θύρων von demselben Jak. 5, 9.

V. 34. Ἡ γενεὰ αὕτη wie 16, 28 (23, 36): die jetzt lebenden Menschen. Οὐρανὸς καὶ γῆ 5, 18 *citius intereant* — ohne bestimmte Verkündigung dieses Weltuntergangs. Οἱ λόγοι μου: nicht überhaupt seine Belehrungen (Paulus), aber auch nicht blos diese Verkündigungen. Es ist die Darstellung von dem, wie seine Sache zu Gottes Rath stehe. Παρέρχεσθαι wie 5, 18 vom Gesetz und den Propheten (*inania esse*).

V. 36. Die Entwickelung der göttlichen Sache steht der göttlichen Vorsehung zu. Diese Gegenstände sind auch Gott allein bekannt. Christus kennt nur den Plan Gottes für die Menschen. Dieses ist die Idee solcher Stellen. Ἡμέρα καὶ ὥρα — AG. 1, 7 χρόνοι καὶ καιροί mehr = Zeit und Umstände. Ἐκείνη das gewöhnliche Wort, der Gegenwart entgegengesetzt. „Niemand, auch die Engel nicht, vielmehr Gott allein.“ Εἰ μή gehört zu οὐδείς, und die Worte οὐδὲ — οὐρανῶν sind Zwischensatz. Bei Mark. 13, 32 steht ausdrücklich dabei οὐδὲ ὁ υἱός. Auch hier haben es nicht nur nach Ambrosius und Hieronymus viele Lateiner gehabt, sondern, wie Origenes und Chrysostomus u. Andd., auch die vornehmsten Griechen. Lachmann hat es recipirt. Es kann aus Markus hereingekommen, aber ebensogut auch dogmatischer Bedenklichkeiten wegen weggelassen worden sein. Oben schon wurde bemerkt, dass dergleichen Veränderungen vornehmlich im Matthäus geschehen seien. Der Gedanke liegt im οὐδεὶς εἰ μὴ — schon bestimmt inne.

V. 37—41 wird das Plötzliche grosser Ereignisse dargestellt, warnend vor der Sorglosigkeit, mit welcher man ihnen entgegengeht. Da ja nur die Bewährten in solchen Ereignissen bestehen könnten. — Αἱ ἡμέραι: Lebensweise jener Zeiten. Nämlich sorglos fort, als wäre es eine unbedeutende Zeit. Οὕτως ἐστὶν ἡ παρουσία — ungenau für: in solche Zeiten fällt u. s. w. Die Formel wird V. 39 wiederholt. Aehnliche Darstellungen wie V. 38 stehen auch Jer. 29, 5—7 in gutem Sinne, von einem Leben, welches Gott sorglos gemacht hat. Auch hier soll kein lasterhaftes, schwelgerisches Leben bezeichnet werden, sondern ein gewöhnliches, gleichgültiges. Ἡμέραι Νῶε: Zeit vor der Fluth (1 Petr. 3, 20). Γαμεῖν — ἐκγαμίζειν: zur Ehe nehmen, — geben (22, 30). Εἰσῆλθε εἰς τὸν κιβωτόν: das Strafgericht angedeutet wurde. Im Folgenden ist entgegengesetzt ἕως ἦλθεν

ὁ κατακλυσμός. V. 39. Οὐκ ἔγνωσαν: bemerkten oder erwogen nicht. Ἦρεν: hinwegraffte. — V. 40 f.: Auch das gewöhnliche Lebensgeschäft wird fortbestehen; und doch werden die Menschen mitten heraus hinweggenommen werden. Die Beispiele sind vom männlichen und weiblichen gewöhnlichen Geschäft hergenommen. „Zwei — zugleich auf dem Acker — der Eine ergriffen, der Andere freigelassen.“ „Mahlen in der Mühle.“ Μύλωνι hat d. textus rec.; beglaubigter ist μύλῳ. Μύλος 18, 6; dann = μυλών. Dieses Mahlen ist das Geschäft von Frauen (Sclavinnen) in den Handmühlen. Vgl. 2 Mos. 11, 5 u. Jes. 47, 2. Παραλαμβάνεται und ἀφίεται sind das prophetische Präsens. Παραλαμβάνεσθαι — ἀφίεσθαι: ergriffen — freigelassen werden. Schott, Bretschneider u. Andd. (umgekehrt gedeutet): aufgenommen werden in das göttliche Reich oder zu den Bewährten — sich überlassen werden. Jenes ist wohl richtiger. Ergriffen: vom Geschick, von der Noth.

Nun V. 42 b. z. Schluss spricht er zu den Seinen in Beziehung auf beides Voriges — doch mehr auf sein Kommen. Wachen ist hier der Hauptbegriff und auch im Folgenden, Kap. 25. So das Wachen in derselben Beziehung, in der auf die grossen Erscheinungen der Zeit, die da kommen sollte: 1 Thess. 5, 6. 1 Petr. 5, 8. Apok. 3, 2 f. Es begreift immer Zweierlei in sich: 1. Aufmerksamkeit, Beobachtung, 2. Regsamkeit, Vorbereitung. Also: der Sache Christi in ihrer Entwickelung alle Aufmerksamkeit widmen, sich derselben und ihres Dienstes würdig halten, so dass sie jederzeit ihre angemessene Stelle im göttlichen Reiche einnehmen können. Aehnliches wird in Beziehung auf ungewöhnliche Lebensereignisse, die da kommen könnten, gesagt überall. Panätius bei *Gellius* 13, 16: *sic vivamus, sic loquamur, paratos nos ut inveniat fatum.*

„Ihr wisst nicht, um welche Stunde euer Herr kom-

rde.“ Herr hier nicht als gewöhnlicher Ehrenname,
a schon im Zusammenhange mit den folgenden Para-
— V. 43. *Γινώσκετε* wie V. 32 — das wisst ihr, näm-
aus dem gewöhnlichen Leben. So ist es dem höheren
:e V. 42 entgegengesetzt. „Wenn der Hausherr wüsste,
welcher Nachtwache der Dieb kommen würde, er wachen
, sein Haus nicht durchbrechen lassen würde.“ Das Bild:
e der Dieb, so der grosse Tag — also: den Nichtwachen
:n zum Nachtheile — wurde stehend in der urchristliche
prache; vgl. 1 Thess. 5, 2 (*ἀκριβῶς οἴδατε* — wohl a
dieser Rede Jesu) 2 Petr. 3, 10, Apok. 3, 3. — V. 44.
Καὶ ὑμεῖς dem Hausherrn entgegengesetzt (V. 43). Auch ihr,
welche ihr Diener seid. Also: jener selbst ist wachsam.
Ἧι ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε nicht: euch unversehens, sondern: schnel-
ler als ihr meint. Demnach: schnell wird die Sache sich
entscheiden, und eure Würdigkeit für dieselbe zugleich.
V. 45 ff. Dieses, wie es V. 42 schon gesagt war, aus-
geführt. Nach Luk. 12, 41 fragt Petrus: ob dieses für sie
gesprochen werde? Und es folgt dann V. 42—46 was hier
— Die Apostel, als Vertheiler der geistigen Güter, si
unter dem Diener gemeint, welcher im Hausstand herrsc
soll.

Τίς ἄρα ἐστίν nicht: Wer unter euch ist? sondern:
muss der beschaffen sein? Nämlich wie es V. 46 h
ποιῶν οὕτως. Schott und Andd. nehmen es = *εἴ*
V. 46 als Nachsatz. *Πιστός* in den Parabeln, 25,
und *φρόνιμος* 7, 24. „Gesetzt über die Dienerschaf
πεία, auch bei Lukas in d. Parall., für *θεράποντες*
Gen. 45, 16; so *δουλεία*, *servitium*, *συγγένεια* Luk
ihr zu seiner Zeit Speise zu geben?“ Nämlich
Herr hinweggegangen ist, V. 46 u. 48. Speise
Amt des *οἰκόνομος*; 1 Kor. 4, 1 heissen die Apost
— V. 46. *Ἐλθών*: wiederkehrend. *Οὕτω ποιοῦ*

διδόναι und ἐν τῷ καιρῷ. — V. 47. „Ueber allen seinen Besitz setzen.“ Es ist dasselbe in der Anwendung mit dem herrschen lassen 19, 28 u. 25, 21 ff.: ihn vollkommen gelten lassen in der neuen Sache.

V. 48. Ἐκεῖνος bei κακὸς δοῦλος ist auffallend. Fritzsche lässt es mit wenigen Handschrr. weg. Aber es bezieht sich nur auf den Nebensatz in V. 45: ὃν κατέστησεν u. s. w. Gleichen Amts war er. Χρονίζειν von demselben Hebr. 10, 37. — Hier zuerst, dann 25, 5 u. 19, wird von einem Zögern in der Rückkehr Jesu gesprochen. Diese Stellen widersprechen wenigstens der Annahme in der Rede Jesu von seiner Rückkehr: als habe er selbst gehofft, sofort wiederzukehren mit messianischem Glanze. Die Stellen deuten ohne Zweifel darauf hin, dass dieses Kommen nichts sinnlich Wahrnehmbares sein werde; es werde vielmehr so scheinen können, als geschehe Nichts dazu — weil nämlich sich Alles innerlich, geistig vollziehen werde.

V. 49. Ἄρχεσθαι: *conari, instituere.* Fritzsche legt mehr Bedeutung hinein: sogleich im Anfange seines schlechten Verhaltens werde er überrascht werden. „Mishandeln — schwelgen.“ Also Versäumniss seines Berufs in Hochmuth und Leichtsinn. — V. 50. „Dann wird der Herr kommen, zu unerwarteter, unbekannter Zeit;“ für ihn also völlig überraschend. — V. 51. Die Strafe des Dieners ist wieder wie 22, 13 mit Uebertreibung dargestellt, um anzudeuten, dass der Sinn nicht auf gewöhnliche, menschliche Verhältnisse gehe. Διχοτομεῖν auch Luk. hier; gleichviel, wie es genommen wird. Todesstrafe bezeichnet es wohl nicht, aber auch nicht blos (Grotius u. Andd.) entfernen, absetzen. Entweder ist eine harte, ja grausame Strafe gemeint (Chrysostomus), oder auch nur Züchtigung (*tergum dissecare, scindere* — Kühnoel). Μέρος θήσει μετά — in diesem Anklang an Ps. 50, 18 (μερίδα μετὰ μοιχῶν θή-

σεις αὐτῷ) zeigt sich das Uneigentliche der Beschreibung (Apok. 21, 8: τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ): er wird ihm zutheilen was den Heuchlern gebührt. Ὑποκριταί mag auf die gewöhnlich so bezeichneten Pharisäer gehen. Ἐκεῖ u. s. w. gewöhnliche Schreckensformel, zuletzt 22, 13.

Wie das Kommen Christi auch in den Evangelien ein so umfassender Begriff ist, so können Stellen dieser Art, von der Pflicht sich bereit zu halten, auch wohl mit der gewöhnlichen praktischen Theologie auf die Vorbereitung zum Tode der Einzelnen angewendet werden. Dieser heisst ja wirklich selbst ausdrücklich ein Kommen Christi Joh. 14, 3.

Kap. 25 enthält drei zusammenhängende Reden. Die ersten beiden, V. 1—30, führen noch die letzten Gedanken aus von 24, 42 ff. — ermunternd an die Seinen, sich innerlich und wirkend (denn so unterscheiden sich die beiden Parabeln, wie auch 5, 13—16 Beides beisammen steht: ihr sich Bilden und ihr Wirken) tüchtig zu erhalten, in der Aussicht auf die bevorstehende eine, grosse Zeit (V. 1—13 u. 14—30). Die dritte Rede handelt dagegen von dem, was die Welt den Seinen zu leisten habe — sodass er es von ihr fordern und ihr vergelten werde.

Die erste und dritte Rede ist dem Matthäus eigen.

Die erste Rede ist leicht verständlich und die einzelnen Bilder derselben sind nicht zu fest zu halten. Doch ist Christus der Bräutigam; vgl. 9, 15 u. 22, 2. Sein Kommen, wie in Kap. 24, ist das geistige, Entscheidung und Sieg, Feststellung seines Werks. Die Begleiterinnen der Braut, die Jungfrauen, sind das Bild derer, welche seine Sache (die Braut) für seine Ankunft bereiten sollen. Das brennende Licht (vgl. 6, 22 f.) ist der bereite, rege Geist. — Aber das Einholen des Bräutigams durch die Begleiterinnen der Braut ist nicht in der gewöhnlichen Sitte des

Orients, auch des Judenthums; die Braut wie ihre Begleiterinnen wird in das Haus des Bräutigams, freilich aber von ihm selbst, abgeholt: das Bild ist also sehr fein gewendet. So ist auch das Mahl im Hause der Braut gegen den orientalischen Stil. Aber das Hellbrennen der Leuchten (dieses hier λαμπάδες — b. Griechen immer Fackel) war nicht nur dem Anstande gemäss, sondern galt selbst als ein gutes Anzeichen für das Fest.

V. 1. Ὡμοιωθήσεται δέκα π. — wieder unregelmässig: es geht dabei zu wie u. s. w. Die Zahl zehen ist nur als heilige, feste gebraucht. Oder es sind wirklich so viele Begleiterinnen gewöhnlich gewesen, wie sonst im jüdischen Leben Vieles in dieser Zahl angelegt war. Jedenfalls bedeutet die Zahl nichts ausser dem Bilde. Nach νυμφίου lasen Viele in der lateinischen und syrischen Kirche besonders καὶ τῆς νύμφης. Grotius ist dafür, weil es der Sitte gemäss sei. Aber theils wäre dieses doch gegen die Sitte, weil die Begleiterinnen immer bei der Braut sind (schon Ps. 45, 15), theils tritt ja auch im Folgenden überall nur der Bräutigam hervor.

V. 2. „Fünf vorsichtig, fünf leichtsinnig.“ Die Gleichzahl mag bedeuten, dass die Gefahr des Leichtsinns Allen nahe liege, folglich so Viele wohl diesem zufallen, als vorsichtig sind. Φρόνιμος — μωρός passt sowohl für das Bild als für das Eigentliche. Μωρόν: das Unangemessene, im Einzelnen des Lebens und in der gesammten Führung des Lebens. — V. 3. Μωραί ist nicht als Subjekt zu nehmen, sondern gehört zum Prädikat. „Diese in ihrer Thorheit —“. Ἔλαβον aus V. 4 durch ἐν τοῖς ἀγγείοις zu suppliren. Dieses Oel mit sich nehmen, wenngleich die Lampe brennt, bezeichnet das tiefere, vollere geistige Leben, im Gegensatze zu blos augenblicklicher Erregung.

V. 5. Νυστάζειν, καθεύδειν — schlafen *(dormitare)*,

einschlafen. Diess mit geflissentlicher Umständlichkeit gesagt: die Verzögerung der persönlichen Rückkehr, welche erwartet wurde, führte dazu, dass auch die Besseren die Hoffnung aufgaben. — V. 6. *Μέσης νυκτός*, am unerwartetsten. *Κραυγή*: Ruf vom Wege her. Das Folgende bis V. 13 führt die Erzählung in sprechenden Lebensbildern aus. *Κοσμεῖν*, auch in der klassischen Sprache, *parare*.

V. 8 ff. „Gebt uns — geht vielmehr u. s. w.," dann das Kaufengehen und das Zu-spät-kommen — ist wenigstens im allgemeinen Sinne nicht ohne Bedeutung. Es soll ausgedrückt werden die Unmöglichkeit, dem unterbrochenen, nicht rege erhaltenen Geistesleben mit Einemmale aufzuhelfen, und der Verlust an Lebenszeit, wenn es nachgeholt werden solle. — V. 9. *Μήποτε* ist als Frage zu nehmen: Möchte es nicht unzulänglich sein für uns und euch? — V. 10. Die günstige Zeit, einzutreten in den geistigen Zusammenhang, geht vorüber bei diesem Nachholen, Einbringen. *Γάμοι*: Festmahl. *Ἐκλείσθη ἡ θύρα* — jene also wurden zum zudrängenden, abgehaltenen Volke gerechnet.

V. 11 f. *Κύριε κύριε* und *οὐκ οἶδα* 7, 23 (dort *ἔγνων*). — V. 13. Schlusssatz wie 24, 42. *Ἡμέρα καὶ ὥρα* 24, 36. Bei dieser Formel, welche für das Ereigniss der Rückkehr Jesu stehend war, bedarf es nicht des Beisatzes *ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται*, welcher seit Griesbach weggelassen wird.

Die folgende Parabel V. 14—30 ist auf das äussere Wirken bezogen, wie die vorige auf das Innere, den Geist ging. Sie steht in der Hauptsache, und mit einigen Bildern vermehrt, auch Luk. 19, 11—27. Dort ist der Herr Erbe eines Reichs, das er in Besitz nehmen will, aber dessen Bürger ihn nicht aufnehmen wollen. Auf die Kämpfe zu beziehen, welche das Evangelium in der Welt haben, gleich-

sam Christus bestehen werde, unterdessen dass Jeder mit dem Seinen in seinem Kreise zu wirken habe.

Die Parabel wird hier nicht eingeleitet durch ὡμοιώθη oder ὁμοιωθήσεται. Entweder ist ὁμοιωθ. aus V. 1 zu wiederholen, oder die Parabel hängt vom γρηγορεῖτε V. 13 ab. Wie Mark. 13, 34 f., wo freilich aber die kurze Vergleichung auf das Wachen der Diener geht. Für unsere Parabel passt das Wachen nicht. — Der scheidende Herr ist hier Christus; anders 21, 33. Ἴδιοι δοῦλοι bedeutet besondere Verpflichtung dieser Diener. „Seine Güter übergab" — die Verwaltung der christlichen Gemeine. Vgl. 24, 47. Die einzelnen Summen, welche nun übergeben werden, bezeichnen die einzelnen Befähigungen und Aufträge in der christlichen Sache zu arbeiten. Talente also dieses, nicht die Geistesgaben im Innern, wie die Kirche und selbst das gemeine Leben das Wort aus dieser Parabel gebraucht. Auch der Apostel Paulus spricht von den Geistesgaben nur in Beziehung auf Wirksamkeit in der Gemeine: Röm. 12, 3 ff. 1 Kor. 12, 7. Eph. 4, 8. Der Sinn des Folgenden ist also: Gabe, Auftrag wird nach der Würdigkeit ertheilt, und die Wirksamkeit erweitert sich mit dem Gebrauche — nämlich im göttlichen Reiche, im Geistigen.

V. 15. „Fünf Talente (18, 24) — zwei — eines." Δύναμις: Tüchtigkeit das Geschäft zu führen. Εὐθέως: ohne Anordnungen zu machen über den Gebrauch. Ἀποδημεῖν wie 24, 45 das Scheiden Christi von der Erde. — V. 16. Πορευθείς hebräisch-jüdisch: thätig, rührig. Ἐργάζεσθαι wie πραγματεύεσθαι b. Luk. par.: Gewinn suchen mit Arbeit. Ποιεῖν auch wie *facere* = κερδαίνειν. Lachmann liest hier ἐκέρδησεν. LXX Sprüchw. 21, 6 ἐνεργεῖν.

Wie der Mensch also sich selbst seine Wirksamkeit erweitert, so geschieht es durch Gott in immer erweiterter Masse. — Das Entsprechende: „der fünf hatte, erwarb fünf,

der zwei — zwei" soll blos ausdrücken, dass Wirksamkeit und Kraft sich genau entsprechen.

V. 18. Der Untüchtige bemüht sich nicht einmal um einen Erfolg. Aber vielleicht ist das ausdrückliche ὤρυξεν ἐν τῇ γῇ nicht ohne Bedeutung: die materielle Thätigkeit scheut er nicht, nur die lebendigere Bemühung. Ὤρυξε = machte eine Grube. Ἀργύριον τοῦ κυρίου bedeutend: für welches er verantwortlich war. — V. 19. Μετὰ χρόνον πολύν vgl. bei 24, 48. Λόγον συναίρειν 18, 23.

Wieder findet sich nun im Folgenden die Gleichmässigkeit, wie sie gewöhnlich ist in der parabolischen und sententiösen Sprache.

„Fünf gegeben, fünf habe ich erworben." — V. 21. Für εὖ liest Fritzsche hier und V. 23 das griechischere εὖγε, was auch Lukas in der Parall. hat. „Redlicher und getreuer Diener." Ἐπ' ὀλίγα —: in Beziehung auf Weniges warst du getreu. Ἐπὶ πολλῶν, Güter oder Geschäfte (ἐπὶ πᾶσι καθιστάναι 24, 47). Das εἴσελθε — σου bezeichnet etwas neben diesem über Viel setzen, die Bedingung davon: Genossenschaft, Gemeinsamkeit mit dem Herrn. Χαρά entweder Freudenmahl (so LXX Esth. 9, 18 — מִשְׁתֶּה) oder (besser, da ja von einem bleibenden Zustande die Rede sein muss) Glück, Herrlichkeit (Hebr. 12, 2). Ausser dem Bilde ist es jene Genossenschaft Christi — συμβασιλεύειν Röm. 5, 17. 2 Tim. 2, 11; in eigentlichen Worten Joh. 17, 22. 24.

V. 22 f. wie V. 20 f. — Die entschuldigende Rede V. 24 f. soll bedeuten, dass sich die Trägheit im Geistig-Sittlichen immer damit entschuldige, dass Gott, die Pflicht, zu viel fordere. Ja sie sehe immer die Sache des Guten als eine fremde, die Aufforderungen dazu als die Sprache eines fremden, persönlichen Interesse an. Die Antwort: je höher die Anforderung gefunden werde, desto ernster solle das Streben sein.

Σκληρός, wie *difficilis*: schwer zu behandeln, dem also schwer zu genügen. „Aerndtend wo du nicht gesäet hast, sammelnd von da wo du nicht ausgegeben hast.“ *Διασκορπίζειν* in guter Bedeutung wie *σκορπίζειν* 2 Kor. 9, 9. De Wette nimmt es = *σπείρειν*. Vielmehr ist es auf andere Ausgaben zu beziehen. — *Φοβηθείς*: ängstlich, dass ich nämlich nicht genug gethan zu haben schiene — dass ich dir nicht genügen würde. — V. 26. *Ὀκνηρός* = *segnis* (der *σπουδή* entgegen Röm. 12, 11). „Du wusstest, oder: Wusstest du“ u. s. w.? — Frage oder ironische Wiederholung. — V. 26. *Βαλεῖν τοῖς* (Mark. 12, 41 u. Luk. 19, 21): ihnen auszahlen (Luk. *διδόναι ἐπὶ τράπεζαν*). *Κομίζειν*: *reportare* (Hebr. 11, 19). — Die Erzählung will wohl nicht sagen, dass auch jene Anderen den Gewinn durch die Wechsler gemacht hätten. Wenigstens (diess ist wohl der Sinn) hättest du Sorge tragen sollen, wolltest du nicht selbst und unmittelbar dabei arbeiten. Also: in jedem Falle streben.

V. 28—30. Urtheil des Herrn: der Beruf wird dem Diener genommen, er selbst ausgeschieden als unwürdig.

„Nehmt ihm das Talent und gebt es dem welcher zehen zu verwalten hat.“ Sinn: Dem Tüchtigen sei kein Beruf zu hoch und zu schwer. — V. 29 ist als Zwischenrede Jesu aufzufassen. Dasselbe 13, 12 vom innerlichen Wachsen bei den geistig Regen; hier vom Berufe, welcher sich bei Gott für den Würdigen immer steigere, erweitere. *Τῷ ἔχοντι — τῷ μὴ ἔχοντι* mit sententiöser Kürze; man supplire entweder: habend und wohl gebrauchend, oder: habend weil er es würdig war — und so im Gegentheil. *Ὁ μὴ ἔχων* neben *ὃ ἔχει* bedeutet den wenig Besitzenden. Wahrscheinlich des anscheinenden Widerspruchs wegen ist statt *ὃ ἔχει* oft (auch von dem Syrer u. der Vulgata) gelesen worden *ὃ δοκεῖ ἔχειν*.

V. 30. Fortgesetzte Rede des Herrn. *Ἀχρεῖος* = *ὀκνη-*

φός V. 26. Es folgen die gangbaren Formeln. Σκότος entgegengesetzt der χαρά V. 21 u. 23. Ἐκεῖ u. s. w. zuletzt 24, 51. — Bei den ältesten Vätern und in der alten Kirche findet sich oft gebraucht, als traditionelles Wort Christi, das vielleicht nur aus dieser Parabel entstanden ist: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. Vgl. Heinichen Exc. 9 zu *Euseb.*

Die berühmte Stelle nun V. 31—46 hat Matthäus allein. Es ist die Stelle vom jüngsten Gericht, wie sie gewöhnlich gedeutet wird — als Vollendung der Rede von seiner Rückkehr Kap. 24 verstanden, wiewohl von dieser sehr weit getrennt durch Alles von V. 31 dort an.

Nach der gangbaren Erklärung wurde doch auch in der Kirche immer Einiges auffallend gefunden: 1. dass alle Würdigkeit auf das Wohlthun beschränkt wird (daher die katholische Kirche die Rede für ihre Lehre von den guten Werken gebraucht); 2. die uneigentliche Bezeichnung der zu Richtenden: alle Völker; 3. der dunkle Ausdruck: geringste Brüder, da diese doch mit zu den gerichteten Völkern gehören müssten. Auch erstreckt sich die ganze Darstellung nur auf die Lebenden — es geht dem Gerichte keine Auferstehung voran.

Aber auch die Reden von Christi Rückkehr gingen ja auf irdische Ereignisse, und der ganze Charakter der Stelle und vieles Einzelne zeigt, dass sie nicht eigentlich genommen werden dürfe. 1. Alles besteht aus gangbaren Bildern, welche im Judenthum vielfach im Gebrauche gewesen sind. 2. Einzelnes, z. B. V. 40 ὁ βασιλεύς von Jesus, erinnert an die Parabelsprache; vgl. zu V. 14. Daher fasst Paulus die Stelle als Lehrerzählung über das was Menschenwerth giebt. Aber es ist Alles zu prächtig und der Gedanke zu allgemein. Die rechte Auffassung hat Keil *de argumento loci Matth.* 25, 31 ss. (1809), erweitert in s. *Opusc. acad. ed. Goldhorn* (Lips. 1821) 136 ss., deutsch in den von

ihm u. *Tzschirner* herausg. *Analekt. f. d. Stud. d. exeg. u. syst. Th.* (1813) 1. 3, 177 ff. Aehnlich Olshausen. Dagegen ist Kühnoel sammt den meisten Neueren.

Es ist das angewendete allegorisirte messianische Bild von dem Gerichte des Messias über die Heiden in Beziehung auf ihr Verhalten gegen die Juden (Joel 4, 2 f. Dan. 7, 10. 22. 26 — Judith 16, 17. Sir. 32, 19. Anspielungen darauf: Joh. 3, 17. 5, 27 ff. 1 Kor. 6, 2). In diesem Bilde stellt also Christus hier dar, nachdem er von den Leidungen der Seinen in der Welt gesprochen hat: was die Welt den Seinen schuldig sei, und wie es ihr vergolten werden solle. Dieses aber zur Aufmunterung, Tröstung eben der Seinen; denn die Welt hörte ihn ja nicht. „Wie grosse Pflichten, so sollen sie auch grosse Rechte haben: ihm völlig gleichgestellt werden — und schon das Wohlwollen gegen ihre Person sei gleich wie ein Verdienst um die Sache; vgl. 10, 40—42 u. Mark. 9, 41. *Πάντα ἔθνη* ist die fremde Menschenwelt überhaupt, gewiss die Juden mit eingeschlossen; und es wird hierbei zugleich die Aussicht gegeben, dass von ihnen die Würdigen Alle in sein Reich aufgenommen werden sollen.

V. 31. *Ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* — unbestimmt in wessen Herrlichkeit, 24, 30; *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρός* 16, 27. Vor *ἅγγελοι* hat der gew. Text *ἅγιοι*, wie Mark. 8, 38, nicht heilige, sondern Gott geweihte. *Καθίσει ἐπὶ θρόνου* — sich als Richter setzen. Anders dieses Sitzen in derselben Formel 19, 28. „Wenn also dieses, woran ihr glaubt, in seinem Sinne Statt haben wird.“ Selbst von einem jenseitigen Acte wie hätte Christus so im eigentlichen Wortverstande sprechen können?

V. 32. *Συναχθήσεται* anders als *ἐπισυνάγεσθαι* 24, 31. *Πάντα τὰ ἔθνη* der vom messianischen Gericht gewöhnliche Ausdruck. Die kirchliche Erklärung schwankte nur zwischen

allen Menschen oder blos den Christen. — Der richterliche Act wird wie mit göttlichem Allwissen vollzogen. Anders Apok. 20, 11 f. Die Würdigen werden von den Unwürdigen sogleich geschieden. Dabei kommt das alte Volksbild zur Anwendung von dem Scheiden in der Heerde. Auch Ez. 34, 17 hat es. Ἔριφοι nicht blos *hoedi* (τράγοι), sondern Ziegen, vornämlich junge, beiderlei Geschlechts. Ὥσπερ u. s. w. — so genau wie dieser. Nicht sowohl das Gute und Böse, als das Reine und Unreine wird in dem Bilde ausgedrückt.

V. 33 geht die Darstellung ganz in das gebrauchte Bild über: τὰ μὲν πρόβατα — τὰ δὲ ἐρίφια. Auch ein Beweis für das Bildliche des Ganzen. Im Folgenden, V. 37, οἱ δίκαιοι. Die Anderen erhalten keinen eigenthümlichen Namen, etwa ἄδικοι. Das Rechte und Linke bedeutet Vorzug und Nachtheil sowohl im Rang als im Geschick. So auch in den alten Mythen von den Geschicken nach dem Tode: die rechte Seite die der Seligen und umgekehrt. Vision des Armeniers b. Plato *de rep.* 10. Virgil *Aen.* 6, 541: *Dextera —; laeva ad tartara mittit.* — V. 34. Ὁ βασιλεύς deutlich auf das Uneigentliche des Ganzen hindeutend: doch mit Hinsicht auf die βασιλεία im Folgenden, an welcher die Würdigen Theil nehmen sollen. Εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου: von ihm Gesegnete oder zum Segen Bestimmte. „Nehmt in Besitz das euch von Anfang der Welt bereitete Reich.“ Sein Reich, an dem sie Theil nehmen sollen. Βασιλείαν κληρονομεῖν 5, 5. „Bestimmt (dieses ist ἑτοιμάζεσθαι 20, 23 — Paulus auch προετοιμάζ. Röm. 9, 23 and.) von Anbeginn.“ Auch bei Paulus diente diese Formel dazu, die Seligkeit oder Würde zu steigern: von Ewigkeit bestimmt. Eph. 1, 4 f. 1 Petr. 1, 20.

V. 35 f. Denn ihr habt euch mir freundlich, hülfreich erwiesen. Συνάγειν neben ξένος = gastlich aufnehmen. Vgl.

LXX Richt. 19, 15. 2 Sam. 11, 27. Ξένος wohl mit der Bedeutung *exul.* S. 3 Joh. 5 vgl. 7 und φιλοξενία Röm. 12, 13 u. Hebr. 13, 3. Ἐπισκέπτεσθαι = freundlich besorgen, warten. Sir. 7, 35 ἐπισκ. ἄρρωστον. Vgl. Jak. 1, 27. Ἔρχεσθαι πρός τινα — zu Gefangenen. Aber V. 39 und 43 wechselt es ab mit ἐπισκέπτεσθαι — also auch: kommen, um zu bleiben, zu warten.

V. 37—39. Diese Reden deuten auf Entfernung von seiner Person hin — wenngleich κύριε wie anerkennend. Es sind eben Menschen aus aller Welt, aller Art. Die Wiederholung, welche durch die ganze Erzählung hindurchgeht, soll nur dieselbe lebendiger machen.

V. 40. Ἐφ' ὅσον = bis wie weit. Röm. 11, 13. Τῶν ἀδελφῶν τῶν ἐλαχίστων wie 5, 19 τῶν ἐντολῶν τ. ἐλ.: den Geringsten von meinen Brüdern. V. 45 steht ἐλάχιστοι ohne ἀδελφοί. Darum aber nicht ἐλάχιστοι soviel als ἀδελφοί (= μικροί 18, 6). „Es gilt wie mir geschehen" — 10, 40 ff. Mark. 9, 41; vgl. Sprüchw. 19, 27 δανείζει θεῷ.

V. 41. Gegensatz zu V. 34. Nur heisst es vom Feuer nicht: bereitet ihnen, sondern: dem Satan, und nicht ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Die urchristliche Sprache ist immer mehr auf das Heil als auf das Unselige gerichtet. Ueber das ewige Feuer s. z. 18, 8: das der Gehenna 5, 22. Wie das Ganze nicht auf etwas Jenseitiges geht, so auch hier (wie aa. OO.) das ewige Feuer nicht. Es ist nur von völliger Ausscheidung — wie im Gegentheil von der Aufnahme in seine Sache — die Rede. Dem ewigen Feuer steht die βασιλεία entgegen. Πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ wie ἀποχωρεῖτε 7, 13. Τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις Jud. 6. 2 Petr. 2, 4 dem Dämonenstaat, den von Gottes Gemeinschaft Abgeschlossenen.

V. 44 wie V. 37—39. Διακονεῖν steht hier als allgemeines Wort für alle jene einzelnen Ausdrücke von Sorgfalt und Liebe. Vgl. 20, 28 u. Philem. 13.

V. 45 wie V. 40.

V. 46. Die Formeln sind nach Dan. 12, 2. Seligkeit — Unseligkeit. Sinn: Das Reich des Guten wird dann für immer geschieden sein vom Bösen. Dieses also die Hoffnung der Seinen neben ihren Pflichten. Wie man sie aufnehmen, halten werde in der Welt, darnach werde deren Würdigkeit für die Sache entschieden, aber diese dann für immer festgestellt.

Verbesserungen.

S. 16. Z. 27 tilge man den Punkt nach *Kritik.*
— — — 28 statt *evangeliche* lese man *evangelische.*
— 18 — 28 st. *mehri* l. *mehre.*
— 75 — 19 vor 5, 18 l. *Gal.*
— 99 — 20 st. — „*damit dass*“ l. *dem Sinne nach: damit dass.*
— 119 — 21 st. *angare: schreiben* l. *engare: etwas Geschriebenes (von engariden = scribere; vgl. Gesenius u.* אגרת *im Thes.)*
— 128 — 2 st. *oratio·* l. *oratio:*
— 130 — 8 st. *Rienecker* l. *Rienäcker.*
— 144 l. Z. setze man statt der Parenthese ein Komma.
— 159 Z. 7 st. *Volkslehrer (nämlich* l. *Volkslehrer) nämlich.*
— 245 — 8 st. *sondern* — „*oder:*“ *wie* l. *sondern* —“ *oder: „wie*
— 288 — 3 st. 25, 31 *(Luk.* 2 l. (25, 31. *Luk.* 2.
— 361 — 12 st. *Lehenden* l. *Lebenden.*

Commentar

über die

Evangelien des Markus

und

Lukas.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Dr. Joh. Carl Theod. Otto

in Jena.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Commentar

über die

Evangelien des Markus

und

Lukas.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Dr. Joh. Carl Theod. Otto

in Jena.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Einleitung.

Lebensgeschichte des Markus.

Die Kirche meint unter dem Markus, welchem sie das weite Evangelium beilegt, denselben welchen die Apostelgeschichte und die paulinischen Schriften anführen; denn gewiss ist (anders Grotius) Markus in diesen Schriften Eine Person.

Johannes (schlechthin so genannt nur in der Apostelgeschichte, doch nicht immer) ὁ ἐπικαλούμενος Μάρκος (dieses wohl in der Sitte der damaligen Zeit, sich römische Namen beizufügen) ist der Sohn einer der neuen Gemeine bekundeten Maria in Jerusalem (AG. 12, 12) und ein Anverwandter (ἀνεψιός) des Barnabas (Kol. 4, 10): daher wie dieser vielleicht vom Levitenstamme; die Kirche nannte ihn auch Priester. Anfänglich wurde er Begleiter des Paulus und Barnabas, bis sich seinetwegen diese Männer in Pamphylien trennten (AG. 12, 25—15, 39). Später tritt er als Gefährte des Paulus zu Rom auf (Kol. a. O. Philem. 24). Wo er sich später aufgehalten habe, ist unbestimmt; Paulus verlangt ihn zu sich zu haben 2 Tim. 4, 11. Wahrscheinlich ist er auch der Markus, welcher 1 Petr. 5, 13 Sohn des Petrus heisst, Babylon, von wo aus Markus a. O. grüsst, wurde gewöhnlich für Rom gehalten, und dorthin setzte ja die kirchliche Sage Petrus und Markus zusammen. Vgl. Eusebius *hist. eccl.* 2,

15 u. Hieronymus *catal.* 8. Dagegen Credner (*Einl. in d. N. T.* 1. 1, 99) u. Andd. nehmen 1 Petr. a. O. einen wirklichen Sohn des Petrus, also einen anderen Markus an.

Die Lebensumstände des Markus, fragmentarisch im N. T., sind durch die kirchliche Tradition vervollständigt worden. Das Zuverlässigste ist wohl was Papias berichtet bei Euseb. a. O. 3, 39: *οὔτε ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ*, wogegen freilich Epiphanius (*haeres.* 51, 6) u. Andd. (*de rect. fid.* Orig. Opp. 1, 806) ihn zu den siebenzig Jüngern zählen. Als vorzüglicher Begleiter des Petrus wird er einstimmig in der alten Kirche beschrieben. Vgl. unt. Add. Papias a. O. u. Irenäus *adv. haeres.* 3, 10. Seit dem vierten Jahrhundert (Euseb. a. O. 2, 16. Hieronym. a. O. u. Andd.) gilt er als einer der frühesten Verkündiger und erster Bischof von Alexandria. Anderes, wie von seinem Aufenthalt im Abendlande, gehört der Legende an.

Kirchliche Anerkennung des Evangelium.

Diesem Markus nun wird das zweite Evangelium mit grösster Sicherheit und Uebereinstimmung wenigstens seit Ende des zweiten Jahrhunderts in der Kirche beigelegt. Gewöhnlich stellte man des Papias Zeugniss b. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 an die Spitze: „aus dem Vortrage des Petrus *ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν — οὐ μέν τοι τάξει.*“ Zwar liegt in diesen Worten noch nicht eigentlich ein Zeugniss für unser Evangelium des Markus, nur eines für ein Evangelium des Markus. Aber es ist doch auch entschieden, gegen Schleiermacher (*über die Zeugnisse des Papias von uns. beiden ersten Evangg.*, in *Ullmann's u. Umbreit's theol. Studien u. Kritik.* 1832. 4, 758 ff. — Werke z. Theol. 2, 361 ff.) und Credner (*Einl. in d. N. T.* 1. 1, 123), dass 1. diese Worte nicht im Widerspruche mit unserem zweiten Evangelium ste-

n, denn geordnet, chronologisch und sonst, ist dieses vangelium so wenig als das des Matthäus und die gewöhnhe evangelische Tradition überhaupt, und 2. dass im Gentheil unser Evangelium ganz dem angemessen sei, was rt von ihm gesagt wird: es sei aus mündlichen Vorträgen tstanden.

Aber wie bei den übrigen Schriften des N. T. gehen von enäus *adv. haer.* 3, 1 und den Alexandrinern (Clens Al. b. Eus. a. O. 6, 14) ab die Zeugnisse für die ɔfassung dieses unseren Evangelium durch Markus ununrbrochen fort, und sein kirchliches Ansehen steht von da fest. Das κατὰ Μάρκον ist gesagt und zu nehmen wie Ματθαῖον (*Comm. üb. d. Ev. d. Matth.* 6): es wird damit der Sprache der Kirche die Auctorschaft angezeigt.

Ort und Zeit der Abfassung.

Weniger übereinstimmend ist die Ueberlieferung der Kirche ɐer Ort und Zeit der Abfassung dieses zweiten Evangeım. Am verbreitetsten (auch verknüpft mit der Sage vom ısammenhange des Evangelium mit Petrus) war die Annahɜ, es sei zu Rom geschrieben worden. Vgl. Irenäus lv. *haer.* 3, 1 u. Clemens Alex. b. Euseb. *hist. eccl.* 14. Dagegen Chrysostomus *hom.* 1. *in Matth.* setzt nach Alexandria. Damals hatte sich die Sage sehr ausbreitet über des Markus Sitz in dieser Stadt. Eine Zwihenmeinung ist die von Epiphanius *haeres.* 51, 6 (ἀποέλλ. εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν), es sei in Rom für die exandriner abgefasst worden.

Nach Clemens Alex. a. O. lassen Eusebius u. ıdd. das Evangelium bei Lebzeiten des Petrus geschrien sein. Hingegen Irenäus a. O. (auch bei Eus. 5, 8) tzt es nach dessen Tod. Dafür wurde in der Kirche oft braucht 2 Petr. 1, 15: σπουδάσω ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν

ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι. Es ist nicht unmöglich, dass die Stelle dieses zweifelhaften Briefes das Evangelium Marci meine.

Immer aber wurde dieses Evangelium mit der Person des Petrus in nähere Beziehung gebracht. Markus hiess eben deshalb seit Papias b. Euseb. a. O. 3, 39 ἑρμηνευτὴς Πέτρου (Tertullian. *adv. Marc.* 4, 5: *interpres Petri*) — als der welcher des Petrus Verkündigung ausgeführt habe. Dieses Evangelium galt daher so gut wie ein Evangelium des Petrus selbst (vgl. Tertull. a. O.), vom apokryphischen Evangelium dieses Apostels wohl unterschieden. Clemens Alex. b. Euseb. a. O. 2, 15 (vgl. 6, 14: μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι): Petrus habe es gut geheissen, κυρῶσαι τὴν γραφήν.

Dieses die kirchlichen Traditionen. Zu ihrer Beurtheilung bemerken wir Folgendes. Ueber Zeit und Ort der Abfassung des vorliegenden Evangelium können wir aus ihm selbst keine Entscheidung geben. Bestimmte Zeitspuren giebt es nicht in diesem Evangelium. Auch lässt sich Nichts über die Zeit aus dem Verhältniss desselben zu den anderen abnehmen; es ist ja dieses Verhältniss sowohl als die Abfassungszeit der beiden anderen Evangelien ungewiss. Jedenfalls aber ist es wohl vor dem Evangelium des Lukas abgefasst worden. Für den Ort der Abfassung hat man Spuren im Evangelium selbst finden wollen: 15, 21 vgl. Röm. 16, 13 u. 2 Tim. 4, 14; man hielt den Rufus dort für den zu Rom und auch den Alexander suchte man daselbst — und gewiss hat der Evangelist diese Männer genannt als seinen Lesern bekannt. Gleichwohl bleibt es immer zweifelhaft, ob gerade der Römer Rufus gemeint sei; von Alexander ist es sehr unwahrscheinlich, dass der 2 Tim. a. O. erwähnte der bei Markus sei. Noch weniger beweist der vorherrschende Gebrauch lateinischer Wörter (2, 4. 5, 9. 6, 27. 15,

39) oder Latinismen (z. B. ἱκανὸν ποιεῖν, *satisfacere*: 15, 15) bei Markus. Dieses konnte ja zum Stile desselben überhaupt gehören.

Authentie.

Was die Abfassung durch Markus anlangt, so haben wir keinen entscheidenden Grund die Tradition der Kirche hier zu verwerfen. Die Person des Markus ist uns zu wenig bekannt, um von Angemessenheit oder Unangemessenheit der vorliegenden Schrift zu dieser sprechen zu können. Markus war übrigens in der kirchlichen Geschichte keine an sich sehr hervortretende Persönlichkeit, sodass man seinen Namen herbeigezogen haben könnte, um eine Schrift zu ehren; vielmehr ist er eigentlich erst durch dieses Evangelium bedeutend geworden. Daher ist denn auch dieses Evangelium nebst dem des Lukas das fast gar nicht kirchlich angefochtene. Nur das Zeugniss des Papias hat neuerlich, bei Schleiermacher und Credner, Zweifel hervorgerufen. Aber, wie gesagt, diese sind nicht entscheidend.

Ueber die oben erwähnte kirchliche Tradition von einem Zusammenhange unseres Evangelium mit der Person des Petrus können wir kein sicheres Urtheil fällen. Es kann jene Tradition auch nur entstanden sein als Meinung, wie oft, weil man den Markus, der als Verfasser genommen wurde, für einen Gefährten und Diener des Petrus hielt, und um das Ansehen dieses Evangelium zu heben. Zudem ist uns die letzte Lebenszeit des Petrus und insbesondere des Markus Verhältniss zu ihm sehr unbekannt, auch der Charakter seiner Lehre und seines Vortrages, sodass wir diesen etwa in unserem Evangelium finden könnten. Ja nach der gewöhnlichen Vorstellung des petrinischen Charakters, nach welcher er als ein streng judenchristlicher gilt, steht unser Evangelium ihm sogar ferner: es hat einen freien, fast mehr pau-

linischen, Charakter und Ton. Man hat bemerkt, dass dieses zweite Evangelium mehr zum Tadel und weniger zum Lobe des Petrus erzähle und hierin die Bescheidenheit des Apostels selbst finden wollen. Dieses ist unsicher und nur als Zeugniss für die kirchliche Meinung von der Gesinnung des Petrus ehrenwerth.

Bestimmung.

Die Bestimmung dieses Evangelium anlangend, so ist daraus, dass unser Evangelist gern palästinensische Oertlichkeiten, Sprache und Sitte erklärt (3, 17. 22. 5, 41. 7, 2 ff. 11, 13. 12, 42. 13, 3. 14, 12. 36. 15, 42 u. o.), zwar nicht zu schliessen, dass er seine Schrift geradezu für Nichtpalästinenser (Römer oder Alexandriner, sagt die Tradition) verfasst, aber doch, dass er bei ihr einen unbeschränkten Leserkreis vor der Seele gehabt habe.

Verhältniss zu den beiden anderen Evangelien.

Ob nun Markus der Verfasser gewesen (dieses am wahrscheinlichsten) oder nicht, so ist doch die Frage über das Verhältniss des zweiten Evangelium zu denen des Matthäus und Lukas von Gewicht. Sie wurde bereits in der allgemeinen Einleitung zu diesen Evangelien (*Comm. üb. d. Ev. d. Matth.* 7 ff.) in Erwägung gezogen.

Unser Evangelium ist von Allen — und es steht dieses in merkwürdigem Widerspruche mit der in der Kirche herrschenden Meinung, dass dasselbe mit Petrus zusammenhänge — gewöhnlich für das wenigst selbstständige gehalten worden. Augustinus *de consensu evangell.* 1, 2: *Marcus Matthaeum subsecutus tanquam pedissequus et breviator ejus.* Diese Vorstellung, dass Markus einen Auszug aus *Matthäus* gegeben, hat sich lange gehalten. Grotius, Herder, Hug vertheidigten sie von Neuem. Dagegen Koppe:

Marcus non epitomator Matthaei. Gott. 1782. 4. Wenige nur (Vogel, Schmidt) hielten *Lukas* für die Quelle des Markus. — In neuerer Zeit ist die Meinung ungemein verbreitet worden, dass unser Evangelium ganz aus beiden, dem des *Matthäus* und *Lukas*, zusammengestellt worden sei. So ausser Griesbach, Paulus, de Wette besonders Saunier *Ueber die Quellen des Ev. d. Markus.* Berlin 1825. Fritzsche (*Evang. Marc. rec.* Prol. XL s.) hat noch *Johannes* als Quelle des Markus zugefügt in den Stellen 6, 37. 14, 3. 5. 15, 12. 26. Hier ist es Uebereinstimmung der Tradition mit dem Evangelium des Johannes. Der Hypothese von einer Abhängigkeit unseres Markus vom Matthäus und Lukas steht durchaus entgegen, dass sie dem Evangelisten ein ganz rohes, mechanisches Verfahren beilegt bei der Benutzung der anderen Evangelisten — vornehmlich wie Griesbach ihm oft nur Formeln zusammentragen lässt, z. B. 1, 32. 42, wo zwei anscheinend gleichbedeutende Formeln, von denen die eine aus Matthäus, die andere aus Lukas sei (vgl. Matth. 8, 16 u. Luk. 4, 40); würdiger und angemessener de Wette: blos gedächtnissmässig seien jene Evangelien vom Markus benutzt. Aber allen diesen Annahmen, nach denen Markus abhängig genommen wird von den anderen kanonischen Evangelien, widersprechen: 1. die Selbstständigkeit, Originalität dieses Evangelisten überhaupt, von welcher alsbald gesprochen werden soll; 2. die Abweichungen desselben, immer charakteristische, von den übrigen da wo er im Allgemeinen parallel ist; 3. die Stellen, welche Markus ganz allein hat: 3, 7—12. 4, 26—29. 7, 32—37. 8, 22—26. 13, 33—36. 14, 51 f. 15, 44; endlich 4. die Auslassung wichtiger Stellen, die Matthäus und Lukas haben, z. B. der Versuchungsgeschichte. Hierdurch wird wenigstens das Verfahren unseres Evangelisten so frei und ganz sein eigen, dass alle jene Hypothesen fast durchaus dabei aufgehoben werden.

Aber durch ein merkwürdiges freies Zusammentreffen zweier scharfsinniger Männer, Weisse's und Wilke's, ist jüngst (im J. 1838) gerade die umgekehrte Annahme aufgestellt worden: das Evangelium des Markus sei die Urschrift für die beiden anderen gewesen. Früher schon (im J. 1794) hatte Storr diese Meinung gehabt. Zu ihr würde die kirchliche Tradition wunderbar stimmen, nach welcher dieses Evangelium mit der authentischen Person Petri zusammengestellt wird; und die immer verbreitetere Annahme, dass das erste Evangelium kein Werk des Apostels Matthäus, überhaupt eines Apostels gewesen sei, würde mit jener Hypothese zusammentreffen. Gewiss ist dieselbe richtiger als die vorher erwähnte. — Dennoch haben wir auch zu ihr keineswegs ausreichende Gründe. Die Uebereinstimmung müsste vollständiger und klarer sein: zudem erscheint uns Matthäus, auch wenn wir das Evangelium unterscheiden von des Matthäus Urschrift, als ein zu selbstständiger Schriftsteller für eine solche Annahme. Nur Lukas, der Einzige wohl welcher verschiedene Quellen und Urkunden benutzt hat, mag in einem Verhältnisse der Abhängigkeit zu Markus neben anderen Quellen stehen. Uebrigens nimmt auch diese Meinung das Evangelium Marci doch nicht in dem Sinne für das rein ursprüngliche Evangelium, als seien keine Sagen hier eingeflossen.

Ueber den Ursprung der drei Evangelien neben einander bleibt die Traditionshypothese die natürlichste und durchführbarste. A. Knobel *de ev. Marci origine.* Vratisl. 1831. Die mündliche evangelische Tradition, welche nicht sowohl festgesetzt worden war, sondern sich ausgebildet hatte, als stehender Typus, von den Aposteln her, liegt allen Dreien zum Grunde. Sie führen dieselbe, mit theilweise anderen Nachrichten, aus. Markus, wer er auch und in welchen Verhältnissen er sein mochte, hat sich am einfachsten an diese Tradition gehalten: 1. im Umfange seines Berichts (Johan-

nestaufe — Auferstehung), 2. darin dass er vollends gar nicht chronologisch erzählt, 3. dass er vorzugsweise Geschichte giebt, 4. vielleicht auch darin dass er selten Stellen citirt, nur mehr einwebt, wie 1, 2 f.

Charakter.

Aber neben dem was Markus mit den Dreien gemein hat zeichnet ihn Eigenthümlichkeit sehr aus unter den Evangelisten: und sie ist von der Art, dass man bei ihr an die kirchliche Meinung erinnert wird, welche dieses Evangelium unmittelbar aus einer freien mündlichen Verkündigung und zwar eines Augenzeugen, des Petrus, hervorgehen liess.

Markus ist unter den Evangelisten der anschaulichste und lebendigste. Zur Anschaulichkeit gehören die häufigen genauen Bestimmungen der Begebenheiten, wie sie sich zugetragen: 3, 7 f. 17. 4, 38. 5, 20. 6, 2. 46. 10, 46. 11, 11. 15, 21. Die Lebendigkeit der Darstellung des Markus zeigt sich darin, dass er gern Scenen ausmalt, Personen charakterisirt, Handlungen und Erfolge in ihrer ganzen Erscheinung vorüberführt: 1, 13. 2, 3 f. 4, 39. 5, 29. 42. 6, 39. 9, 26. 11, 16. 14, 3. 15, 39. Es gehören hierher und sind aus diesem Charakter des Markus zu begreifen auch diejenigen Stellen, in denen (Köster *Immanuel* 72) de Wette (in *Ullm. u. Umbr. theol. Studien u. Kritik.* 1. 4, 789 ff.) eine besondere Erscheinung finden wollte, anscheinend eine Geneigtheit die Wundergeschichten natürlich aufzufassen: 1, 25 f. 6, 13. 7, 33 f. 8, 22 f. Dagegen sind mit Recht Russwurm (ebendas. 1830. 4), Strauss (*Leben Jesu* 2, 69 ff.) und de Wette selbst (im *Comm. zu Luk. u. Mark.* 148 f.). Markus im Gegentheil erzählt die Wundergeschichten mit besonderer Geflissenheit und mit Hervorheben des Uebernatürlichen. Es ist aber nur das Bestre-

ben, lebendig und anschaulich zu erzählen, aus welchem solche Schilderungen hervorgegangen sind — und zwar anschaulich so, dass er Jesum das Wunderbare, Uebernatürliche umhüllend, verbergend darstellen will. Denn auf dieses, was auch in der evangelischen Tradition gelegen zu haben scheint, macht Markus besonders oft und geflissentlich aufmerksam: 5, 37 ff. 7, 24 ff. 8, 26. 9, 30.

Mit diesen Eigenschaften des Markus als Schriftstellers hängt seine Sprachcharakteristik zusammen. Vgl. Dan. Schulze *üb. d. schriftstell. Charakter u. Werth des Ev. Markus* in *Keil's* u. *Tzsch. theol. Analekten* 1814. 2. 2, 104 ff. 1815. 2. 3, 69 ff. 1816. 3. 1, 88 ff. Schott *Isag.* §. 29. Credner *Einl.* §. 49. Insbesondere gebraucht er das εὐθέως und das historische Präsens, um die Erzählung zu beleben. Ausserdem ist seine Sprache leichter, klarer, hebraismenfreier.

Ursprache.

Dass Markus sein Evangelium ursprünglich griechisch abgefasst habe, war immer und allgemein die Meinung der Kirche. Nur die Peschito und einige griechische Unterschriften (ἐγράφη ῥωμαϊστί) nehmen lateinische Abfassung an. Die lateinischen Texte vom Evangelium Marci zu Venedig und Prag sind Handschriften der Itala. Vgl. Michaelis *Einl. in d. N. T.* 2, 1073 ff.

Geschichte der Auslegung.

Das Evangelium des Markus ist seltener gebraucht worden: immer stand das des Matthäus und Johannes voran. Auch Chrysostomus hat es nicht behandelt; unter seinen unächten Schriften finden sich 14 *Homilieen* zu Markus, lateinisch.

In der griechischen Kirche kennen wir als ältesten Ausleger des zweiten Evangelium Victor von Antiochia

Anf. des 5. Jahrh. *Βίκτωρος καὶ ἄλλων ἐξηγήσεις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον. Ed. Chr. F. Matthäi.* Mosq. 775. 2 Tom. Erst später wird es wieder von Theophylktus und Euthymius in ihren Commentt. zu den vier Evangg. bearbeitet. — Aus der lateinischen Kirche haben wir keine Auslegung.

Aus neuer Zeit sind ausser den allgemeinen Schriften (vgl. *Comm. üb. d. Ev. d. Matth.* 29 f.) besonders zu bemerken: Jac. Elsner *Comment. crit.-philol. in evang. Marci ex Stosch.* Lugd. Bat. 1773. 3 Tom. 4. — C. F. A. Fritzsche *Quatuor evangg. recensuit et cum commentariis perpetuis edidit.* T. II. Ev. Marci. Lips. 1830. — W. M. L. de Wette *Kurzgefasst. exeg. Handbuch zum N. T.* 1. Bds 1. Th.: Kurze Erklär. d. Evv. des Lukas u. Markus. Leipz. 1836. — Dazu Barth. van Willes *Spec. hermen. de iis quae ab uno Marco sunt narrata aut copiosius et explicatius ab eo exposita.* Traj. 1811.

Praktische Auslegungen: A. L. Ch. Heydenreich *das Ev. Marci für Erbauung suchende Leser u. für den kirchl. Gebrauch bearb.* Magdeb. 1834 f. — F. Schleiermacher *Predd. üb. das Ev. Marci u. den Br. P. an d. Kolosser*, herausg. von *F. Zabel.* Berlin 1835. 2 Bde. In *Schleierm. Nachlass.* Abth. Predd. Bd. 1 f.

Auslegung.

Als das Eigenthümlichste im Markus bezeichnen und lesen wir 1, 12 f. V. 21—28 u. 35—39 (beide Stellen mit Lukas gemein) 3, 21. 4, 26—29. 6, 12 f. (mit Luk. gem.) 7, 2—4. 32—37. 8, 22—26. 9, 49 f. 11, 13. 12, 41—44 (mit Luk. gem.) 13, 33—37.

In der Versuchungsgeschichte 1, 12 f. zeigt sich eine tiefere Verschiedenheit von Matthäus und Lukas — wie bei Johannes diese Geschichte ganz ausfällt. Aber bei Markus ist der ursprüngliche, uneigentliche, allegorische oder parabolische, Stil noch weniger zu verkennen als bei jenen. Sinn: Sogleich nach seiner Taufe war Jesus, indem er des Geistes voll war, auch für die Art, wie er sein Werk ausführen solle, entschieden und voll freudiger Klarheit.

Für εὐθύς hat die neuere Kritik εὐθέως. Ἐκβάλλει vgl. Matth. 9, 38. Der Geist drängte ihn, dass er sich entscheiden solle. In V. 13 ist ἐκεῖ vor ἐν τῇ ἐρήμῳ von Griesbach und Lachmann ausgelassen, von Fritzsche und Scholz aber vertheidigt worden; es steht wie τότε ἐν ἐκ. τ. ἡμ. 2, 20. Πειραζόμενος ὑπὸ τ. Σατανᾶ ist für sich zu nehmen, nicht mit ἦν zu verbinden. Unbestimmt dürfte es scheinen, ob Markus eine einmalige Versuchung annehme, wie Matthäus und Lukas, oder (was wahrscheinlicher ist, da Alles ja vom bleibenden Zustande handelt) eine fortwäh-

rende. Lukas 4, 13 auch fortwährende Versuchungen des Satan, aber nach der in der Wüste; ebenfalls Hebr. 2, 18. „Den Satan zurückweisend.“ *Ἦν μετὰ τῶν θηρίων* und *οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ* sinnvolle Gegensätze: äusserlich war er unter Schrecknissen, innerlich jedoch freudig. So sind die Worte zu fassen, nicht aber blos (Fritzsche) auf die Lage zu beziehen: verlassen — von Engeln versorgt. Der Engeldienst ist wie bei Matthäus auch nicht nur auf Einen Akt zu beziehen. Wüste u. wilde Thiere Jes. 14, 23 u. Virgil *Aen.* 3, 646: *vitam in sylvis inter deserta ferarum lustra domosque traho.*

V. 21—28: Erzählung aus der Synagoge zu Kapernaum, welche nur noch Lukas 4, 31 — 37 hat. Die Hauptstelle V. 24 stimmt wörtlich mit diesem überein.

V. 21. *Εὐθέως τοῖς σάββασι*: am nächsten Sabbat. Denn das Vorhergehende konnte nicht am Sabbat geschehen, da es von einer Arbeit handelt. — V. 22 wie Matth. 7, 28 f. — V. 23. *Ἄνθρωπος ἐν* (nicht ist *ἐν* mit *ἦν* zu verbinden) wie 5, 2. Markus allein hat diese Formel: von ihm beherrscht: Luk. *ἔχων*. Es ist wohl kein Rasender zu verstehen; denn ein solcher würde gewiss nicht in der Synagoge geduldet worden sein. Aber dieser dämonische Zustand ist auch nicht blos auf äusserliche Uebel (Krämpfe) zu beziehen, sondern auf Tiefsinn. Dieser schlägt bei herrschenden Meinungen von dämonischem Besessensein natürlich (statt anderer fixen Ideen) in den Wahn um, von einem Dämon besessen zu sein. — V. 24. Auch dieser, wie Matth. 8, 28 ff., verwechselt seine Person mit der des Dämon. *Ἔα* Interjection *(eheu)*, nicht Imperativ (= *ἄφες*), sonst wäre zu lesen *ἔα ἡμᾶς*. *Ἀπολέσαι* (der Satz ist nicht, wie es im gewöhnlichen Text und auch von Lachmann geschieht, als Frage zu nehmen): aus unserer Stäte zu vertreiben und in die Pein der Unterwelt zu bannen. S. z. Matth. 8, 29. *Ὁ ἅγιος τ. θεοῦ*

(auch b. Luk.): für besondere Dinge, Amtsführung von Gott bestimmt. Es ist messianischer Name. Vgl. AG. 4, 27. 30 u. Joh. 6, 69 nach jetz. Lesart. — V. 25. *Φιμώθητι* hat auch Lukas hier. Vgl. 4, 39. „Schweig still und gehe aus.“ Das Gebot des Schweigens hat gewiss nicht (Paulus) einen ärztlichen Grund und Sinn (den Geist des Menschen zu fixiren), sondern es ist das gewöhnliche Gebot ihn nicht als Messias zu begrüssen. Vgl. V. 34. — V. 26: Darstellung des letzten, ärgsten Paroxismus, in welchem sich die Heilung ankündigt. Vgl. 9, 20 f. u. d. Parall. Luk. 9, 39. „Der Dämon riss ihn und laut schreiend wich er von ihm.“ Hier werden wiederum Dämon und Mensch (im *κράξαν μέγ. φ.*) vermischt. — V. 27 findet sich Verschiedenheit der Lesart, die aber zum Sinne gleichgültig ist. Die ersten Sätze bis *λέγοντας* (so d. text. rec.; einige Handschrr. *λέγοντες*): „Alle erstaunten, sodass sie unter einander (so wohl *ἑαυτούς* zu verstehen) fragten oder erwogen.“ Nun giebt der textus receptus zwei Fragen: „Was ist das? Was ist das für eine neue Lehre? Denn mächtig (*κατ' ἐξουσίαν*) gebietet er auch den Dämonen und sie gehorchen ihm.“ Hier nun ist sehr verschieden geschrieben worden. So lässt Griesbach die erste Frage (*τί ἐστι τοῦτο;*) weg und schreibt: *Τίς ἡ διδαχὴ ἡ καινή; Κατ' ἐξουσίαν* u. s. w. *Αὕτη* und *ὅτι* fehlt wirklich oft. Lachmann liest, gewiss unrichtig, folgender Massen: *Τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινή· κατ' ἐξουσίαν* u. s. w. Aber die wiederholten Fragen sind ganz im lebendigen Stile des Markus; vgl. 6, 2. 11, 28. Die recepta ist wahrscheinlich nur als dunklere Lesart verändert worden. Lukas giebt blos: *Τίς ὁ λόγος οὗτος;* Wie V. 22 ist *διδαχή* also: ganze Lehre, Auftreten. Jesus wird als einer angesehen, der eine Lehre bringe, aber derentwegen mit Wunderkraft ausgerüstet sei. Daher je grösser diese, desto erhabener jene sein müsse. „Was muss das für eine Lehre, Sache sein? Denn er“ u.

s. w. — V. 28. *Ἡ περίχωρος τῆς Γαλ.* (Grotius, dagegen Fritzsche): angrenzende Gegend in Galiläa.

V. 35—39 hat nur noch Lukas 4, 42—44 gemeinsam, aber Markus sehr eigenthümlich.

Πρωΐ ἔννυχον λίαν: früh da es noch nächtlich dunkelte (Lukas: *γενομένης ἡμέρας*). Lachmann giebt *ἔννυχα*. Das Wort findet sich hier allein. Das eigentliche ist *ὄρθρος* (*βαθύς*) Luk. 24, 1. *Ἐξῆλθε* aus Kapernaum. — V. 36. *Οἱ μετ' αὐτοῦ* nach V. 29: Andreas, Jakobus, Johannes. „Gingen ihm nach." — V. 37. *Πάντες*: Einwohner der Stadt. Bei Lukas suchen die Volkshaufen, *ὄχλοι*, selbst. — Der Sinn des Folgenden, V. 38 f., ist deutlich: Um der Verkündigung willen, nicht für Wunderschau sei er da. *Ἐχόμενας* bei Lukas oft, z. B. 13, 33. *Κωμοπόλεις*: *oppida*. Nach Josephus *de bell. jud.* 3. 3, 2 war Galiläa reich an Flecken. *Εἰς τοῦτο* geht lediglich auf *κηρύξω*, nicht auf *κηρ. εἰς τ. κωμοπ. Ἐξελήλυθα*, wofür einige handschr. Auctoritäten *ἐλήλυθα* oder *ἐξῆλθον* geben, wahrscheinlich um den rechten Sinn deutlicher zu machen, ist nicht wie V. 35 aufzufassen, sondern: aufgetreten, hervorgegangen in die Welt. Lukas: *ἀπέσταλμαι*. Doch ist es weniger als Joh. 8, 42. Richtig Paulus: ausgegangen aus meinem Privatstand. *Ἦν κηρύσσων — ἐκβάλλων*: lebte in dieser Wirksamkeit. *Εἰς τὰς συναγωγάς* von Griesbach aufgenommen (wie 13, 9 *εἰς συναγ. δαρήσεσθε*); Scholz behält die recepta *ἐν ταῖς συναγωγαῖς* bei. Neben dem Lehren steht also bei Markus, auch als etwas Geistiges (nicht blos Wunderwerk), das Dämonenvertreiben.

Kap. 3, 20—35: Reden über die Lästerung der Pharisäer (*βλασφ. εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ.*) und über Mutter und Geschwister. In demselben Zusammenhange Matth. 12, 24—50; Lukas trennt Beides: über d. Mutter 8, 19—21, gegen d. Pharisäer 11, 14—26 (ohne gegen jene *βλασφη-*

μία zu sprechen). Markus verbindet aber jenes Beides i nerlich, sodass er die Beiden, welche bestritten werd als Befangene, Untüchtige in verschiedenen Graden darstel Die Einen fassen ihn nicht und halten sein Auftreten Thorheit; die Anderen leiten es vom bösen Geiste ab. I her denn jenen gesagt wird, dass sie nicht zu den Sein gehören; diesen, dass sie unverbesserlich seien, zu der u rettbaren Welt gehören. Diese Darstellung ist sinnvoll u wohl die authentische. — V. 20: Menschenzudrang; ὥστε u. s. w.: wegen Mangel an Raum oder Zeit.

V. 21 hat Markus allein. Οἱ παρ' αὐτοῦ gewiss nich die um ihn (Luther, Meyer; die Form passt nich und was soll das ἐξῆλθον?), aber auch nicht die Kapern ten, sondern seine Anverwandten (vgl. τὰ παρ' αὐτ 5, 26). Dieselben sind es sicher, von denen V. 31 handelt; jedoch ist wohl die Mutter nicht mit gemeint. Sie begriffen ihn nicht; sie wollten ihn in das häusliche L ben zurückführen (Schleiermacher). Aber ganz wie J 7, 5: Die Brüder glaubten nicht an ihn. Ἐξῆλθον von zaret aus. Κρατῆσαι 6, 17. 12, 12 immer: gewaltsam greifen, wenn auch nicht um der Obrigkeit zu übergeben, um ihn zu Haus zu halten. Ἐξέστη (Gegensatz von σ νεῖν 2 Kor. 5, 13) = μαίνεται. Dieselbe Rede als d Feinde Joh. 10, 20. Luther („er wird von Sinnen men"), Grotius, Kühnoel: *animi deliquium p* Am wenigsten ist es (Euthymius) = ἐξῆλθε.

Kap. 4, 26—29 hat Markus, nach der Para Sämann u. s. w. V. 10—25, allein eine neue. S genau mit der (auch bei Matthäus) vom Senfkorn z V. 30—32. Unsere Parabel handelt vom stillen thum und Gedeihen des göttlichen Rei folgende von seiner mächtigen Verbreitung. Dam

man jenes erkennen, um sich von diesem Erfolg überzeugen zu können.

Οὕτως ἐστί ist regelmässiger gesagt als sonst *ὡμοιώθη*. „Es geht zu mit dem Gottesreiche, wie wenn" u. s. w. *Καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν*: einen Tag und eine Nacht wie die andere. Schlafen und Wachen Ps. 3, 5: im gewöhnlichen Leben fortleben. Vgl. Matth. 24, 38. Also unthätig — unbesorgt. „Und die Saat keimt und wächst." *Μηκύνεσθαι* LXX Jes. 44, 14. *Ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* = so (Art und Mass) wie er Nichts davon weiss. — V. 28. *Αὐτομάτη* (altklassisch und nur noch AG. 12, 10): von sich selbst, *sponte*. Es versteht sich von selbst, dass hier nicht die Selbstständigkeit der Naturkräfte ausgesprochen werden soll; blos: durch Menschenarbeit nicht. „Saat, Aehre, volles Korn." *Πλήρης σῖτος* = ausgebildetes Korn. — V. 29. Sinn: Mit Einemmale tritt dann der Sieg der göttlichen Sache hervor. *Παραδῷ*: es zulässt, oder: sich darbietet, *se dedit* (Fritzsche). Vgl. Virgil. *Georg.* 1, 287. Die Vulgata und Luther beziehen es auf *γῇ* und übersetzen wie wenn *τὸν καρπόν* gelesen würde. *Ἀποστέλλει τὸ δρέπανον* näml. *ὁ ἄνθρωπος* V. 26, der Herr des Ackers. *Δρέπ. ἀποστ.* Joel 4, 13 u. Apok. 14, 15. „Sendet die Sense, denn die Aerndte ist da." Die Aerndte bezeichnet wie Matth. 13, 41 ff. die grosse Entscheidung der Sache.

Kap. 6, 12 f.: Der Erfolg der Aussendung der Apostel. Markus und Lukas 9, 6 haben die Stelle allein. Matthäus hat sie nicht. Sie fällt in die Zeit von Matth. 10 (Aussendung der Apostel).

Ἐκήρυσσον ἵνα μετανοήσωσι = *μετανοεῖτε* 1, 15. „Verkündigten das Reich Gottes, damit sich die Menschen dazu bereiten sollten." *Ἤλειφον ἐλαίῳ καὶ ἐθεράπευον* hat Markus allein. Aus dieser Stelle und aus Jak. 5, 14 wurde ein my-

μία zu sprechen). Markus verbindet aber jenes Beides innerlich, sodass er die Beiden, welche bestritten werden, als Befangene, Untüchtige in verschiedenen Graden darstellt. Die Einen fassen ihn nicht und halten sein Auftreten für Thorheit; die Anderen leiten es vom bösen Geiste ab. Daher denn jenen gesagt wird, dass sie nicht zu den Seinen gehören; diesen, dass sie unverbesserlich seien, zu der unrettbaren Welt gehören. Diese Darstellung ist sinnvoll und wohl die authentische. — V. 20: Menschenzudrang; ὥστε μὴ u. s. w.: wegen Mangel an Raum oder Zeit.

V. 21 hat Markus allein. Οἱ παρ' αὐτοῦ gewiss nicht: die um ihn (Luther, Meyer; die Form passt nicht: und was soll das ἐξῆλθον?), aber auch nicht die Kapernaiten, sondern seine Anverwandten (vgl. τὰ παρ' αὐτῆς 5, 26). Dieselben sind es sicher, von denen V. 31 ff. handelt; jedoch ist wohl die Mutter nicht mit gemeint. — Sie begriffen ihn nicht; sie wollten ihn in das häusliche Leben zurückführen (Schleiermacher). Aber ganz wie Joh. 7, 5: Die Brüder glaubten nicht an ihn. Ἐξῆλθον von Nazaret aus. Κρατῆσαι 6, 17. 12, 12 immer: gewaltsam ergreifen, wenn auch nicht um der Obrigkeit zu übergeben, doch um ihn zu Haus zu halten. Ἐξέστη (Gegensatz von σωφρονεῖν 2 Kor. 5, 13) = μαίνεται. Dieselbe Rede als die der Feinde Joh. 10, 20. Luther („er wird von Sinnen kommen"), Grotius, Kühnoel: *animi deliquium patietur*. Am wenigsten ist es (Euthymius) = ἐξῆλθε.

Kap. 4, 26—29 hat Markus, nach der Parabel vom Sämann u. s. w. V. 10—25, allein eine neue. Sie hängt genau mit der (auch bei Matthäus) vom Senfkorn zusammen V. 30—32. Unsere Parabel handelt vom stillen Wachsthum und Gedeihen des göttlichen Reichs, die folgende von seiner mächtigen Verbreitung. Damals musste

nan jenes erkennen, um sich von diesem Erfolg überzeugen zu können.

Οὕτως ἐστί ist regelmässiger gesagt als sonst *ὡμοιώθη*. „Es geht zu mit dem Gottesreiche, wie wenn" u. s. w. *Καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν*: einen Tag und eine Nacht wie die andere. Schlafen und Wachen Ps. 3, 5: im gewöhnlichen Leben fortleben. Vgl. Matth. 24, 38. Also unthätig — unbesorgt. „Und die Saat keimt und wächst." *Μηκύνεσθαι* LXX Jes. 44, 14. *Ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός* = so (Art und Mass) wie er Nichts davon weiss. — V. 28. *Αὐτομάτη* (altklassisch und nur noch AG. 12, 10): von sich selbst, *sponte*. Es versteht sich von selbst, dass hier nicht die Selbstständigkeit der Naturkräfte ausgesprochen werden soll; blos: durch Menschenarbeit nicht. „Saat, Aehre, volles Korn." *Πλήρης σῖτος* = ausgebildetes Korn. — V. 29. Sinn: Mit Einemmale tritt dann der Sieg der göttlichen Sache hervor. *Παραδῷ*: es zulässt, oder: sich darbietet, *se dedit* (Fritzsche). Vgl. Virgil. *Georg.* 1, 287. Die Vulgata und Luther beziehen es auf *γῇ* und übersetzen wie wenn *τὸν καρπόν* gelesen würde. *Ἀποστέλλει τὸ δρέπανον* näml. *ὁ ἄνθρωπος* V. 26, der Herr des Ackers. *Δρέπ. ἀποστ.* Joel 4, 13 u. Apok. 14, 15. „Sendet die Sense, denn die Aerndte ist da." Die Aerndte bezeichnet wie Matth. 13, 41 ff. die grosse Entscheidung der Sache.

Kap. 6, 12 f.: Der Erfolg der Aussendung der Apostel. Markus und Lukas 9, 6 haben die Stelle allein. Matthäus hat sie nicht. Sie fällt in die Zeit von Matth. 10 (Aussendung der Apostel).

Ἐκήρυσσον ἵνα μετανοήσωσι = *μετανοεῖτε* 1, 15. „Verkündigten das Reich Gottes, damit sich die Menschen dazu bereiten sollten." *Ἤλειφον ἐλαίῳ καὶ ἐθεράπευον* hat Markus allein. Aus dieser Stelle und aus Jak. 5, 14 wurde ein my-

scher Gebrauch der Salbung bei den Aposteln hergeleit
r in verschiedener Form auch in der Kirche blieb. Al
ier gehört die erste Formel gewiss nur zur zweiten, ἐθε
πνον. „Salbend heilten sie.“ Salbung ist im Orient
wesentlicher Theil des ärztlichen Thuns, besonders (Luk. 1
34) äusseres Heilmittel. Daher ἔγχριστα φάρμακα bei den Gr
chen u. ἰατραλείπται eine Art von Aerzten. Doch soll au
hiermit nicht das Wunderbare der Heilung bei'm Evangelist
geleugnet werden: er lässt vielmehr, wie 7, 34 u. 8, 23
von Jesus beschreiben, auch die Apostel die Wunderkraft
solche Mittel knüpfen.

Kap. 7, 2—4 (vgl. zu 7, 1—31 Matth. 15, 1—2
giebt eine merkwürdige Einschaltung, die jüdische Sitte d
Abwaschungen erklärend. Diese Stelle hat allein Marku
Κοιναῖς χ. τουτέστιν ἀνίπτοις — das τουτέστ. ἀνίπτ. i
nach Valckenaer's Vorgange von Fritzsche ohne B
rechtigung für ein Glossem gehalten. Κοινόν das Wort w
so nicht bei den Griechen gewöhnlich, aber auch dieser F
griff nicht: profan durch Nichtwaschen. Daher erklär
Markus. So gleichfalls AG. 10, 14 κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον
θίειν ἄρτους wie gewöhnlich Mahlzeit halten. Nach ἄ
fügt der text. rec. ἐμέμψαντο bei; auch κατέγνωσαν wi
einem Codex gelesen. Nach überwiegenden handschr.
nissen ist es von der neueren Kritik weggelassen. El
innere Gründe sind dagegen; denn ein Tadel würde z
kommen, da sie sich ja erst bei Jesus erkundigen.
ist Parenthese und V. 5 nimmt den 2. Vers wieder au
μῇ (*pugno*) ist die allein beglaubigte Schreibart; m
haben äusserlich für sich πυγμήν oder πυκνῇ. Dies
in der lateinischen Kirche oft gelesen, gleichbedeute
lich mit πυκνά (Luk. 5, 33), ist von Dav. Sch
ligt worden. Auch die Vulg. *crebro*. Aber für πυ
ausser den kritischen Auctoritäten in unserer Stelle

phanius, welcher *adv. haeres.* 1, 15 init. das πυγμῇ νίπτεσθαι auch von den Juden gebraucht. Dieses πυγμῇ ist aber nicht: heftig, eifrig (*vehementer, studiose:* Kühnoel, Bretschneider), auch nicht: bis an den Unterarm (d. Kirchenvv.), denn dieses ist nicht πυγμή sondern ἀγκών, und der Dativ wäre nicht dafür passend, sondern es soll die noch bestehende Sitte der Juden bezeichnen, mit der geschlossenen Einen Hand, um das Innere nicht zu verunreinigen, die andere zu waschen. So Grotius: *facto pugno.* Soll also das Wort umschrieben werden, so ist es: vorsichtigst. — V. 4. „Nichts vom Markte essen sie, wenn sie sich nicht gewaschen haben." Eben darauf wird 1 Kor. 10, 25 Rücksicht genommen. *Βαπτίζωνται:* sich säubern, nachdem man es berührt hat; nicht: es abgewaschen haben. „Und vieles Andere (nämlich derselben Art) ist es, was sie zu halten gelehrt worden sind, Reinigung (zu ποιεῖν) von Kelchen, Gefässen, Schüsseln und Lagerstellen." Ξεστῶν nicht von ξεστόν (ξέω) = von Holz Geschnitztes, sondern von ξέστης = *sextarius* (Joseph. *Antiqq. iud.* 8. 2, 9), ein solches, grösseres Mass fassend. *Χαλκίον* oder *—εῖον* = ehernes Gefäss. *Κλίνη* = Lagerstelle, hier die Polster bei'm Mahle. Hierbei war ursprünglich nur die Reinigung nach (wirklicher oder möglicher) Verunreinigung durch gesetzlich unreine Menschen gemeint — 3 Mos. 15, 12.

V. 32—37 hat Markus ganz allein. Das Allgemeine stimmt mit Matth. 15, 30 f. — Zurückgekehrt aus Tyrus und Sidon sei er gekommen *εἰς τὴν θάλασσαν*, nämlich östlich, jenseits des Sees. Dieses deutlich durch den Beisatz *ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως.* Noch Mark. 5, 20. Daselbst ist es bestimmt das jenseitige Land: wiewohl die Dekapolis verschieden bestimmt wird. Siehe zu Matth. 4, 25. Statt des text. rec. *ἐκ τ. ὁρίων Τύρου κ. Σιδῶνος ἦλθε* liest die neuere Kritik (Lachmann) *ἐκ τ. ὁρίων Τύρου ἦλθε διὰ*

Σιδῶνος, also auf einem grossen Umwege, denn Sidon liegt ferner von Galiläa als Tyrus. Diese Lesart ist ganz passend, weil V. 24 μεθόρια, Grenzland zwischen Tyrus und Sidon. Für πρὸς τ. θάλ. hat Griesbach εἰς τ. θάλ. aufgenommen. Beides (πρός 3, 7) bedeutet: an den See hin.

Μογιλαλος = V. 37 ἄλαλος. Gegensatz V. 35 λαλεῖν ὀρθῶς. Also nur s. v. a. sich in unarticulirten Tönen äussernd. LXX Jes. 35, 6 steht es für stumm. Ἐπωδή = 6, 5 ἐπιθεὶς τ. χεῖρας ἐθεράπευσε. — Der Sinn der folgenden Erzählung, V. 33 f., ist wie bei 6, 13 (wo von den Jüngern die Rede): Jesus habe sich anscheinend eines im Volke gewöhnlichen Heilsmittels bedient, um seine Wunderkraft zu verbergen. Vgl. V. 36. „Nahm ihn besonders vom Volke, legte ihn die Finger in die Ohren und benetzte ihm die Zunge mit Speichel.“ Vgl. 8, 23; verwandt ist auch Joh. 9, 6. Das „besonders (κ. ἰδ.) vom Volke nehmen“ wird von Fritzsche, Olshausen u. Andd. ärztlich-psychologisch erklärt. Aber es gehört mit zum Verbergen des Wunders. Der Gebrauch des Speichels war bei Juden und Morgenländern, wie sonst im Alterthum (Plinius *hist. nat.* 28, 7), bei vielen äusserlichen Heilungen gewöhnlich. Vgl. Winer *Bibl. Realwörterb.* 2, 565 f. — Στενάζειν, still zu Gott beten, Röm. 8, 26. Jak. 5, 9; nicht (Euthymius, Fritzsche): seufzen über die Leiden der Menschen. Wie 5, 41 wird hier ein authentisches Wort erwähnt, ἐφφαθά. Wahrscheinlich wurde in dieses, als der heiligen Sprache entnommen, besondere Bedeutung gelegt. Die Form ist Imperativ der passiven Conjugation (Ethpael): Ethphatcha. תִּפְתַּח von der Wiederherstellung aller Sinne: der Sprache 2 Mos. 4, 12, des Sehens 2 Kön. 6, 17. Add.: ἐφφεθά, mehr hebräisch. Der Sinn des Gethanen und Gesprochenen geht dahin, den Erfolg als von der frommen Gottesanrufung und in menschlicher Weise gewirkt darzustellen. — V. 35 ff. Αἱ ἀκοαὶ

(Hebr. 5, 11): Gehörwerkzeuge. „Band der Zunge gelöst" — auch klassisch. Ὅσον — μᾶλλον: nicht aus Ungehorsam, sondern des Wunders wegen. Καλῶς (vgl. 2, 12) näml. Jesus. Es liegt wohl der Ton nicht auf καλῶς, sondern auf πάντα. Und ποιεῖν = ausführen, was geweissagt; vgl. Matth. 11, 5. Καλῶς wie V. 9 = *probe*, gar recht.

Kap. 8, 22—26 nur dem Markus eigen. Joh. 9, 1—12 eine ähnliche Erzählung von einem Ereignisse zu Jerusalem. Aber hier keine Vermischung der Tradition —: blos die Person im Allgemeinen, der Blinde, hier wie dort. Statt Βηθσαϊδάν haben viele Codices aus der lateinischen Kirche Βηθανίαν, welches Paulus vorzieht. Aber gewiss ist dieses aus Verbesserung nach Johannes entstanden. Eine Reise nach Judäa würde von Markus erwähnt worden sein. Auch ist Jesus V. 27 wieder in Cäsarea Philippi. Es ist das gewöhnliche Bethsaida, Kapernaum gegenüber.

Erzählung von der Heilung wie 7, 32 f. Ἅπτεσθαι = χεῖρας ἐπιτιθέναι, θεραπεύειν. — V. 23. Ἔξω τῆς κώμης — nicht als besondere, sofortige Handlung zu betrachten, welche ja erst Aufsehn erregt haben würde, vielmehr: that vorerst nichts an ihm, sondern liess ihn mit sich zum Orte hinausgehen. Αὐτῷ — auf seine Augen. „Fragte ihn, ob er etwas sähe." — V. 24. „Aufblickend sagte er: ich sehe die Menschen wie Bäume vorüberwandeln." Hier eine der lebendigsten Schilderungen des Markus, ganz der Natur getreu. Die ersten Erscheinungen des Wiedersehenden stellen sich ängstlich nahe und übermässig gross, aber nicht in bestimmten Umrissen (ὡς δένδρα περιπατοῦντας) dar. Victor: ἀμυδρῶς. Ἀναβλέπειν hier u. V. 25 wie 6, 41, nicht wie 10, 51: Augen erheben. — V. 25. Ἐμβλέπειν τηλαυγῶς (τῆλε u. αὐγή: hier allein; sonst b. d. Alex.): aus der Ferne deutlich hineinsehen. „Erkannte, naturgemäss, Alles." Ἅπαντας rec., neue Krit. ἅπαντα. — V. 26. Der Mann muss

seine Wohnung also nicht zu Bethsaida gehabt haben. *Οἶκος* ist von *κώμη* unterschieden. Es findet sich hier sehr grosse Verschiedenheit der Lesart.

Kap. 9, 49 f. Der Gedankengang von V. 33 bis 50 ist im Allgemeinen derselbe wie Matth. 18. Also: Aufforderung zur Bescheidenheit; dabei Ermahnung, wie in der Gesinnung der *μικροί*, geistig Geringen, Bescheidenen, zu leben, so sich (V. 42 ff.) zu hüten, diesen Aergerniss zu geben. Nachdem nun hierbei vom Feuer der Gehenna gesprochen war, dem man zufallen müsse, wenn man Aergerniss gebe, stehen V. 49 u. 50. Und zwar V. 49 hat Markus allein, V. 50 (doch nur die ersten Sätze) Matth. 5, 13 und Luk. 14, 34. Die Stelle V. 49 ist sehr verschieden gedeutet worden. Vgl. vornehmlich Schott *Opuscc.* 2, 3 ff. u. *Supplement. comment. de loc. M.* 9, 49. Jen. 1819. 4. Jablonski *Opuscc.* 2, 458 ff. Fritzsche z. St.

Die gangbare Lesart, d. textus rec., ist durchaus beglaubigt, wenngleich sich viele Varianten finden; nur Gersdorf (*Beitrr.* 1, 376 f.), Griesbach und Schulz haben den Satz *καὶ πᾶσα θ. ἁ. ἁλισθήσεται* für unächt gehalten. — Die Erklärungen sind verschieden: je nachdem man 1. den Zusammenhang zwischen V. 49 und dem Vorigen fasst, nämlich ob dieser Vers entweder auf das Verbot des Aergernisses sich beziehe oder auf die Drohung der Gehennastrafe. Wohl auf Beides. — 2. je nachdem die beiden Sätze in V. 49 zu einander gestellt werden, nämlich ob der zweite denselben Sinn, nur vielleicht erläuternd, mit dem vorigen geben solle oder den Gegensatz desselben (dann *θυσία* mit Grotius u. Schott: *homines deo consecrati*, im Gegensatz gegen die Verdammten: Röm. 12, 1). Das Zweite wohl nicht. — 3. je nachdem die Hauptwörte genommen werden: *πῦρ* (dieses im Zusammenhange Höllenfeuer; gewöhlich *calamitates*: Kühnoel; Fritzsche — Selbstverläug-

ung: Olshausen, de Wette) und ἁλίζεσθαι: gestraft, geweiht, gewitzigt werden; diese letzte Bedeutung nur ist zu V. 50 passend. Schott (Carové *über allein-seligm. Kirche* 1, 280 ff.) findet in der Stelle einen Beweis gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen. Er übersetzt — d. 1. Satz: *condemnati per poenas vitae futurae resipiscent;* — d. 2. Satz: *pii in terrestri vita sapientia imbuentur.* Hiergegen aber spricht schon, dass die ganze Stelle nicht von den Höllenstrafen zu verstehen ist. Sicher ist, dass der Stelle 3 Mos. 2, 13 zum Grunde liege: πᾶν δῶρον θυσίας ἁλὶ ἁλισθήσεται. Salzen der Opfer auch Ezech. 43, 24 und sonst im Alterthum. Die natürlichste Erklärung ist gerade nicht angbar: „Jeder, nämlich welcher dem Feuer zufällt, weil er Aergerniss giebt, wird für das Feuer (πυρί, nicht: vom Feuer) gesalzen (ἁλισθ. hat den Ton): wie ja (καί) jedes Opfer gesalzen werden muss.“ Also ist es Warnung für die Geistesfähigen, sich nicht durch ihre geistige Gabe das Verderben zu schaffen. Vgl. Joh. 5, 29. — V. 50 ist beigesetzt, damit nicht das Vorige zur Verachtung der Geistesgabe gemisdeutet werde. „Freilich, indess ist es etwas Gutes um die geistige Kraft; wenn sie aber verloren, ist sie nicht wieder zu ersetzen. So habt Salz in euch und haltet Friede unter einander“ (Röm. 12, 18) hier s. v. a. meidet Aergerniss.

Kap. 11, 13: parallel mit Matth. 21, wo sich auch die Geschichte vom Feigenbaume findet. Bei Markus wird V. 12—14 und V. 20—23 die Geschichte getrennt erzählt, sodass des Erfolg erst am folgenden Tage bemerkt wird. Dieses ist ein Beweis dafür, dass das Wunder nicht die Hauptsache der Erzählung war in der Tradition. Aber (sonst wie dort) blos V. 13 ist dunkel. „Fand nur Blätter, denn es war keine Zeit der Feigen.“ Paulus: keine gute Zeit. Und dennoch soll darauf eine wie strafende, auf Un-

tergang deutende Rede gesprochen worden sein. Dan. Heinsius suchte der Stelle durch eine Conjektur zu helfen, die Griesbach billigte: *οὐ γὰρ ἦν, καιρὸς σύκων.* Vielmehr (Wetstein) ist *καιρός* oder *ὁ καιρός* (so Lachmann) s. v. a. *καιρὸς καρπῶν* Matth. 21, 34: Aerndtezeit. Also konnten die Früchte noch nicht abgenommen worden sein. Aber die Worte gehören nicht unmittelbar (vgl. 16, 4) zum vorigen Satze: *εὗρεν* —, sondern zu *ἐλθὼν* — er suchte.

Kap. 12, 41—44: nur noch Luk. 21, 1—4.

Γαζοφυλάκιον, auch b. Luk., das Behältniss zum Einsammeln der Almosen, im sogenannten Vorhofe der Weiber. Joh. 8, 20 der Ort wo diese Behältnisse standen. *Χαλκός* (6, 8) nicht blos geringes Metall, sondern hier *pecunia;* denn bald nachher *πολλά.* Ueber *περιβάντης* s. z. Matth. 5, 26. *Πλεῖον* (Luk. ganz dasselbe *πλ. πάντων*) nicht blos: verhältnissmässig mehr (Aristotel. *Eth.* 4, 2: *οὐδὲν κωλύει ἐλευθεριώτερον εἶναι τὸν τὰ ἐλάττω διδόντα, ἐὰν ἀπὸ ἐλαττόνων διδῷ*), sondern: der Gesinnung nach und bei Gott, edler, verdienstlicher. *Ἐκ τῆς ὑστερήσεως* (Luk. *ἐκ τοῦ ὑστερήματος*) = aus ihrer Armuth heraus (Phil. 4, 11). *Πάντα ὅσα εἶχεν* und *ὅλον τὸν βίον* (Luk. *πάντα τὸν βίον ὃν εἶχεν*) steigert das Vorige: ja selbst was sie nur besass (*βίος* Luk. 15, 12. 30).

Kap. 13, 33—37. Diese Verse fassen kurz zusammen was bei Matth. 24, 42—25, 30 steht. Eine der dortigen Parabeln wird hier, V. 34, nur angedeutet.

Ἀγρυπνεῖν Luk. 21, 36. Bei V. 34 ist nicht ein Nachsatz zu suppliren, sondern dieser Vers wird dem Vorigen beigesetzt, wie Matth. 25, 14. *Ἀπόδημος*: auf Reisen, statt *ἀποδημῶν. Ἐξουσία* wohl nicht die Macht über seine Güter, sondern (Bretschneider) *αὐτοῦ*: sein Amt oder Reich. V. 35 sind die vier Nachtwachen neben einander aufgeführt: Abend, Mitternacht, Morgendämmerung (*ἀλεκτοροφωνία*), Frühe. Siehe z. Matth. 14, 25. In der ähnlichen, doch früher gesprochenen Stelle Luk. 12, 38 werden drei *φυλακαί* erwähnt. *Πᾶσι* in V. 37 umfasst Alle die Seinen, nicht blos die nächsten Jünger. Hier wie oft deutet Markus auf eine schon weiter geschrittene christliche Zeit hin.

vangelium des Lukas.

Einleitung.

Lebensgeschichte des Lukas.

Der Verfasser des dritten Evangelium ist, wie aus den Ein-
ingen des Evangelium und der Apostelgeschichte, aber auch
s Charakter und Stil der beiden Schriften entschieden her-
rgeht, unbezweifelt einer und derselbe mit dem der Apo-
elgeschichte. Er hat sich nun zwar weder genannt noch
ersönlich bezeichnet, aber AG. 16, 10 ff. aufgeführt unter
en fortwährenden Begleitern des Paulus von Kleinasien (Troas)
s in die römische Gefangenschaft. Die paulinischen Briefe
wähnen unter den Genossen des Apostels zu Rom einen
ukas Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24. Diesen
n nennt die kirchliche Tradition als Verfasser jener beiden
chriften.

Es wird sich jede Denkart gern an diese kirchliche Tra-
ion anschliessen, nicht im katholisch-kirchlichen Sinne,
ndern als an ein uraltes geschichtliches Zeugniss: wiewohl
wenig darauf ankommen würde, ob ein anderer als Lukas
erfasser dieser Schriften gewesen sei. Aber warum wäre
erade die Angabe der Kirche auf diesen Namen — und so
nmüthig — gekommen? Warum gerade auf einen, überdiess
rchlich nicht bedeutenden Mann, den erst seine Schriften
ber stellten in der kirchlichen Meinung? Dieses ist auch
n Hauptgrund gegen die Ansicht, welche Schleierma-

cher angeregt, aber nicht so gedacht hat, wie sie sich nachher bei Anderen entwickelt hat: Timotheus sei der Verfasser dieser Schriften. Mayerhoff (*Einleit. in d. petrin. Schriften. Nebst einer Abhdlg über d. Verf. d. Apostelgesch.* Hamb. 1835) behauptete es kühn. Schleiermacher (mündlich): Lukas habe die Aufzeichnungen des Timotheus gebraucht, indem er sogleich nach der Erzählung von des Timotheus Bekehrung, AG. 16, 1—3, V. 10 in der ersten Person zu schreiben anfange. Mayerhoff: Timotheus sei eben Verfasser der Schrift. Auf Schleiermacher's Ansicht ist Melch. Ulrich zurückgekommen: *Kommt Lukas wirklich in der AG. vor?* in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Studien u. Kritik.* 1837. 2. Dagegen: Krause in d. *Studien der evang. Geistlichk. Würtembergs* 1838. 2. Dazu vgl. Ulrich in d. *Th. Studd.* 1840. 4. Der Hauptgrund dagegen, dass Timotheus von AG. 16, 10 an spreche, liegt in 20, 6 und ist unwiderleglich, indem dort ἡμεῖς von Timotheus unterschieden werden.

Also Lukas, des Paulus Genosse zu Rom, mag immerhin diese Schriften verfasst haben. Seine Person tritt in den paulinischen Briefen ganz unvorbereitet ein. Alles über sie ist theils Vermuthung, theils kirchliche Sage.

Die Form des Namens ist die plattmorgenländische (auch syrische) für römische Namen, damals die gangbarsten der Welt (so Demas, Silas, Hermas u. Add.). Vielleicht gehörte er (Tholuck *d. Glaubwürd. d. ev. Gesch.* 148, nach Lobeck) einem Freigelassenen an, weil jene Namen (mit der contrahirten Endung ᾶς) wenigstens gangbare Sclavennamen bei den Römern waren. Wir wissen nicht, ob jener Lukasname aus Lucius, Lucilius oder Lucanus entstanden sei. Diesen letzten Namen Lucanus führen häufig lateinische Manuscripte, auch spricht für ihn die Analogie Silvanus aus Silas. Doch heisst Lucanus gewöhnlich Λουκανός. Wenn

unser Name Lukas einen Lucius bedeutet hätte, so läge es nahe mit Origenes u. Andd. den Mann in Antiochia, Lucius von Cyrene, zu verstehen AG. 13, 1 (προφήτης καὶ διδάσκαλος); da überhaupt Lukas in der kirchlichen Tradition gewöhnlich Antiochener heisst, ὁ ἀπὸ Ἀντιοχείας: Euseb. *hist. eccl.* 3, 4 vgl. Hieronym. *catal.* 7. Es versteht sich von selbst, dass AG. 14, 22 nicht dafür gebraucht werden kann, denn das ἡμᾶς bezieht sich nicht auf Antiochener; die Christen sind gemeint, und übrigens ist dort neben Antiochien noch Anderes genannt. Aber der Lucius Röm. 16, 21 ist unser Lukas wohl nicht. Warum, zu geschweigen dass dieser dort als Judenchrist (συγγενής μου) erwähnt wird, hätte ihn Paulus nicht wie sonst Lukas genannt? — In einer Stelle nennt Paulus den Lukas ὁ ἰατρός, Kol. 4, 14, und gewiss im eigentlichen Sinne. Nur darf man von dieser Kunst in seinen Schriften keine Spuren finden wollen (Aeltere); Darstellungen, welche wie ärztliche erscheinen (4, 38. AG. 12, 11), hat auch Markus so.

Aber wichtiger für uns ist die Frage, ob Lukas Heidenchrist gewesen sei oder wenigstens Proselyt ehe er Christ wurde. Er würde der Einzige sein dieser Abkunft unter den Schriftstellern des N. T. Darum wahrscheinlich nahm es die alte Kirche nicht an, selbst indem sie ihn meistens einen Antiochener nannte. Er wurde vielmehr von dieser bald (Epiphanius *adv. haer.* 51. — *Dial. de rect. fide* in Orig. Opp. ed. de la Rue 1, 806. — Theophylaktus *prooem. in Luc.*) für einen der siebzig Jünger gehalten, ohne Zweifel, weil er allein von ihnen erzählt hatte, bald (Theophyl. a. O.) für einen der beiden von Emmaus. Allein schon aus dem Anfange des Evangelium geht hervor, dass er Jesu nicht so nahe gestanden habe. — Die Neueren halten ihn lieber für einen Heidenchristen. Und allerdings scheint Paulus Kol. 4, 14 den Lukas mit entgegenzustellen denen ἐκ περιτομῆς

V. 11. Und der Charakter der Schriften dieses Evangelisten ist wenigstens in Art und Sprache freier. Doch konnte er dieses bei ihm sein, theils wenn er hellenistischer Jude, theils weil er Schüler des Paulus (und wenigstens in der Denkart freier) war. Auch dass er bisweilen die jüdische Sitte nicht so genau zu kennen scheint, kann aus seiner nur hellenistischen Bildung erklärt werden. — Stein hat aus dem anscheinenden Interesse des Lukas für die Samariter geschlossen, dass er diesem Volke angehört habe. Es dürfte ja auch dieses nur eine Erscheinung seiner grösseren, geistigen Freiheit sein.

Dieses das geschichtlich Sichere über die Person des Lukas. — Vgl. Combefis: *Biblioth. graec. PP. auctarium noviss.* 1, 512 ss.: *Ὑπόμνημα εἰς τ. ἅγιον ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν.*

Die kirchliche Sage erwähnen wir nur. Lukas ist als Maler zuerst von Nicephorus im 14. Jahrh. (*hist. eccl.* 2, 43) aufgefasst worden: er habe Gemälde geschaffen von Maria, Christus u. den Aposteln. (A. W. Schlegel *Gedichte* 1, 185 ff. „d. heil. Lukas"). Diese Sage ist wahrscheinlich aus einer Allegorie entstanden, da Lukas die meisten Familienbilder giebt aus der Kindheit Jesu. — Die griechische Kirche hat Lukas zu einen ihrer vornehmsten Heiligen gemacht: in Griechenland soll er lange gelebt haben. Hieronymus a. O. sagt, er sei in Constantinopel begraben.

Noch hat man den Lukas als Schriftsteller im N. T. finden wollen: 1. im Briefe an die Hebräer, nach Clemens Alex. bei Euseb. a. O. 6, 14 (dem Hug beitritt), als Uebersetzer; nach Origenes bei Euseb. a. O. 6, 25 (*ἡ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία*: auch Grotius hat diese Meinung) als Verfasser. — 2. ist er in der kritischen Frage über die Briefe an Timotheus und Titus neuerlich oft genannt worden: er sei der Verfasser derselben (Schott).

Bestimmung des Evangeliums.

Beide Schriften, welche den Namen des Lukas führen, sind einem Θεόφιλος, in d. Evang. 1, 3 κράτιστος genannt, zugeeignet worden. Auch dieses Zueignen war mehr eine griechisch-römische als eine jüdische Sitte. Κράτιστος scheint allerdings Ehrenprädicat zu sein; vgl. AG. 23, 26. 24, 5. 26, 28. Aber die Person war schon zur Zeit des Origenes unbekannt geworden. Priester, Bischof ist Theophilus wenigstens nicht gewesen und Heide dem Stamme nach gewiss. Zweifelhaft bleibt es sogar (1, 4 κατηχ. ἀσφάλ.), ob er voller Christ gewesen sei — vielleicht war er nur einer, wie Viele damals im Heidenthum, welcher die Ursprünge des Judenthums liebte und auch das Evangelium gern hören mochte. Hug *(Einleit. in d. Schrr. d. N. T.* 2, 135 f.): er sei zu Rom gewesen; dieses hat nach den Lebensumständen des Lukas und auch darnach Wahrscheinlichkeit, dass er die Nachricht von des Paulus Reise nach Italien AG. 28 umständlicher berichtet.

Aber gewiss wollte der Verfasser dieser Schriften und insbesondere des Evangelium nicht blos für jenen Mann geschrieben haben. An Heidenchristen mag er schon um der Person des Theophilus willen vornehmlich gedacht haben — so auch Origenes b. Euseb. *hist. eccl.* 6, 25: τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν. Und somit an das Ausland. Aber wohl nicht an gewisse Landschaften; so Hieronymus *ad Damas. ep.* 20 über Lukas: *Graecis scripsit* — wahrscheinlich 1. weil man Lukas dorthin, nach Griechenland, setzte und 2. weil Markus für Römer geschrieben haben soll. Viele gelegentliche Erklärungen jüdischer Sprache und Gebräuche weisen auch dahin, dass Lukas für Nichtjuden geschrieben habe: 1, 26. 4, 31. 8, 26. 23, 51. 24, 13 — wie es auch bei Markus Statt hat. Doch bleiben solche Spuren zweideutig. — Dagegen: an und gegen Judenchristen: Sam. Glo.

Frisch *de ratione dicta factaque Jesu et apostolorum commemorandi, qua Lucas in utroque commentario usus est* (Freib. 1817. 4), in *Commentt. theol.* 1. 1, 272 ss.

Authentie und Integrität.

Wie aus dem bisher Gesagten schon hervorgeht, hat die gesammte alte Kirche niemals einen Zweifel darüber gehabt, dass jener Lukas Verfasser unseres Evangelium sei. Papias b. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 nennt ihn zwar noch nicht unter den Evangelisten; doch muss man es für entschieden annehmen, dass Marcion's Evangelium aus diesem Evangelium entstanden sei, was Thilo und Hahn sehr sicher erwiesen haben. Also gehört dieses dritte Evangelium zu den am frühesten bezeugten Schriften des N. T. Aber seit Irenäus und Clemens, in der klaren, historischen Zeit ist fortan die Tradition für Lukas als Verfasser des dritten Evangelium. Auch die neue und neueste Kritik (jenes über Timotheus Gesagte abgerechnet, wodurch die Auctorität des Evangelium eher steigen müsste) hat gegen die Authentie dieses Evangelium am wenigsten einzuwenden gehabt. Nur diejenigen, welche die Evangelien für durchaus spätere Erzeugnisse, für Falsa des zweiten Jahrhunderts hielten, waren gegen Lukas.

Auch die Integrität des Buchs hat früher keine Anfechtung gehabt; man hielt fest, dass es, wie wir es lesen, vom Verfasser geschrieben worden sei. Die neuere Zeit vermuthete nur Interpolationen des Evangelium; vornehmlich wurde die Aechtheit des 1. u. 2. Kapitels angegriffen. Doch nahm Hug (*Einleit. in d. Schrr. d. N. T.* 2, 156 ff.) an, es sei ein Theil des Evangelium verloren gegangen, der zwischen den zwei Speisungen, Matth. 14, 22 ff, 16, 1. Mark. 6, 45. 8, 27. Allerdings hat Lukas von den Erzählungen der Zwei zwischen jenen Ereignissen Nichts und auch die

zweite Speisung nicht. Erst 9, 18, nachdem er bis V. 17 mit Matth. 14 u. Mark. 6 zusammenerzählt hatte, trifft er zusammen mit Matth. 16, 13 u. Mark. 8, 27. Aber das Evangelium hängt zu genau zusammen, und es wäre ebenso gedenkbar, dass 1. Lukas die Tradition von diesen Ereignissen nicht gekannt und 2. Manches (wie das Wandeln auf dem See) absichtlich übergangen habe. Zu ungewiss ist es, was Einige annahmen, dass Joh. 7, 53—8, 11 ursprünglich im Lukas gestanden habe.

Zeit und Ort der Abfassung.

Was die Zeit der Abfassung anlangt, so hielten die Meisten in der alten Kirche dafür, das Evangelium sei nach Markus geschrieben worden: darnach erhielt es auch seine Stelle im Kanon. Irenäus *adv. haer.* 3, 1. Origenes b. Euseb. *hist. eccl.* 6, 25. Eusebius s. O. 3, 24. Nur Clemens Alex. liess den Matthäus und Lukas zuerst schreiben; vgl. b. Euseb. 6, 14: „die ältesten Evangelien τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας." Jenes ist auch gewöhnliche Meinung geblieben. Diejenigen sind neuerlich auszunehmen, welche (s. Einl. z. Mark.) meinten, Markus habe sein Evangelium aus dem des Matthäus und Lukas zusammengestellt. Aber es lässt sich diese Vorstellung nicht durchführen: und schon der Anfang des Evangelium zeigt, dass Lukas in einer bereits weiter vorgeschrittenen Zeit geschrieben habe. Doch giebt sowohl dieses als insbesondere sein Verhältniss zu Markus nur eine allgemeine, nicht bestimmte Vorstellung — das zweite nicht, weil ja die Abfassungszeit für Markus selbst wieder unsicher ist. Etwas Anderes würde es sein, wenn Lukas das johanneische Evangelium benutzt hätte; dann müsste sein Evangelium mindestens in den Ablauf des ersten Jahrhunderts fallen: aber dann würde es auch kaum der Person des Lukas angehören können. Ein Datum dafür, dass es

vor der Zerstörung Jerusalem's geschrieben worden sei, kann darin liegen, dass die Schilderung Kap. 21 zu wenig historische Bestimmtheit hat (wie auch bei Matthäus und Markus), sondern ganz nur in prophetischen Bildern fortgeht. In die Zeit nach jener Katastrophe rücken die Abfassung Credner (*Einl. in d. N. T.* 1. 1, 159) und de Wette (*Lehrb. d. Einl. in d. N. T.* §. 101) herab. Gewiss endlich ist, dass das Evangelium vor der Apostelgeschichte verfasst worden ist: und diese wenigstens zwei Jahre nach der Reise Pauli nach Rom (um's J. 63) — AG. 28, 30. Daher Storr (vgl. *üb. d. Zweck d. evang. Gesch.* 273): das Evangelium sei geschrieben während der Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea (AG. 23, 23—26). Aber wir wissen ja nicht, wann nach jenen zwei Jahren die Apostelgeschichte geschrieben worden sei.

Ueber den Ort der Abfassung schwankt die alte Kirche durchaus. Man sieht, es gab keine Tradition darüber, und man setzte jenen Ort verschieden an, wie man sich die Lebensumstände des Lukas dachte: Griechenland (Hieronymus), Aegypten (Unterschr. d. syrisch. Uebers.). Am meisten könnte man für Rom stimmen, weniger deshalb weil man jenen Theophilus dort vielleicht zu suchen hat, als wegen der Verhältnisse des Lukas zu Rom, und auch weil Cerdon und Marcion, beide zu Rom, dieses Evangelium besonders gebraucht haben sollen.

Charakter und Quellen.

Was den formellen, äusserlichen Charakter des dritten Evangelium anlangt, den Sprachcharakter, so ist er bekanntlich in den Schriften des Lukas vorzüglich rein und hat oft selbst sorgfältige, altgriechische Farbe. Gewiss ist diess ein Beweis für dieses Evangelisten hellenistische Bildung, über die wir oben sprachen, aber auch für eine freiere Art

die heilige Geschichte zu behandeln. — Doch findet oft ein auffallender Wechsel Statt mit einer sehr hebraisirenden Sprache. Dabei ist nicht auf eine Verschiedenheit von Quellen zu schliessen, welche der Evangelist sorglos wiedergegeben hätte, noch weniger auf Interpolationen im Evangelium, sondern es findet dabei ein geflissentliches Nachbilden altisraelitischer Sprache und Darstellung Statt. Und diese Beobachtung ist für die Auffassung solcher Stellen sehr bedeutend: denn der Inhalt derselben ist dann allemal alten heiligen Geschichten nachgebildet.

Aber was den inneren Charakter des Evangelium betrifft, so ist das anerkannt, auch auf dem ganz kirchlichen Standpunkte, dass Lukas unter den Evangelisten der eigentlichen Augenzeugenschaft am fernsten gestanden hat. Er sagt dieses selbst 1, 2.

Die alte Kirche nahm indessen keine schriftlichen Quellen für Lukas an, sondern seine Erzählung galt für die des Apostels Paulus, und dieses hob den Rang dieses Evangelisten wie den des Markus. Irenäus *adv. haer.* 3, 1: τὸ ὑπὸ τοῦ Παύλου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Dieses nahm die Kirche an, ungeachtet auch Marcion diesen Gedanken gehabt hatte; vgl. Tertullian *adv. Marc.* 4, 5: *Lucae digestum Paulo adscribere solent.* Wenigstens hielt sie dafür (Origenes b. Eus. *hist. eccl.* 6, 25), von Paulus sei es gelesen worden und ἐπαινούμενον. Sowohl von Marcion als auch von Eusebius a. O. 3, 4 (φασι) und Hieronymus *catal.* 7 wurde hierfür gebraucht das εὐαγγέλιόν μου Röm. 2, 16 u. 16, 25: Stellen, welche natürlich nicht hergehören. Einige Neuere zogen hierher auch, nach einer falschen Wortdeutung, 2 Kor. 8, 18: *den Bruder*, οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Würde aber auch eingeräumt, dass Lukas, als er das Evangelium schrieb, mit der Person des Paulus im Zusammenhang stand, so dürfte daraus doch

wenig für die geschichtliche Bedeutung und Glaubwürdigkeit folgen; denn Paulus gehörte ja selbst nicht zu den αὐτόπται, und sein Werk war nicht das eines εὐαγγελιστής im gewöhnlichen Sinne. Nur freieren Geist, wie der des Paulus war, und paulinische Gedanken (17, 10. 18, 14) mag man in dem dritten Evangelium finden; dazu die merkwürdige Uebereinstimmung mit Paulus (1 Kor. 11, 23—25) Luk. 22, 19 f., das Interesse für Heiden und Heidengenossen 4, 25—27. 9, 52 ff. 10, 30 ff. 15, 11 ff. 17, 16—18., die Fortführung der Genealogie bis auf Adam, die Erwähnung der siebzig Jünger mit Bezug auf die siebzig heidnischen Völker. Ueber die Verwandtschaft des Sprachlichen von Lukas und Paulus vgl. Gersdorf *Beitrr. z. Sprachcharakt. der Schriftst. d. N. T.* 1, 150—272.

Dagegen nimmt die neuere Zeit durchaus (auch wenn sie Markus ihm nachsetzt) eine Abhängigkeit des Lukas von schriftlichen Quellen an. Ob er 1, 1—3 selbst von solchen Quellen spreche, ist zweifelhaft. Wenigstens wie viele und wie er sie benutzt habe: dieses lässt sich weder bestimmen noch auch nur vermuthen. Doch gewiss hat er, worauf auch das Prooemium führt, und zwar mehr als solche schriftliche Quellen Traditionen zum Grunde gelegt, theils die allgemeine, evangelische, theils auch wohl einzelne, zum Theile vielleicht, wo er dichterische Darstellung zu geben scheint, begeisterte Sprüche und Reden, welche sich in der Tradition fanden, von Solchen, welche er in der Apostelgeschichte προφητεύοντες und γλώσσαις λαλοῦντες nennt (AG. 2, 11. 10, 46. 19, 6). Wirklich führt auch Josephus so aus. Neuerlich wurde behauptet, Lukas habe auch apokryphische Evangelien benutzt —: nämlich solche welche es, späterhin geworden. Er mag (sonst, wie gesagt, würde er in der Zeit zu tief stehen) auch da, wo er mit Johannes übereinstimmt (Stein), mehr eine andere als die gewöhnliche,

Tradition benutzt haben, dieselbe, welche Johannes angenommen hat. Wirklich gebraucht hat er aber unter den kanonischen Evangelien wohl das des Markus. Die Uebereinstimmung ist zu gross und kann nicht in Abhängigkeit des Markus vom Lukas beruhen. Aber kritischen Zweck (Credner: ἀκρίβεια, ἀσφάλεια) hat er sicherlich nicht gehabt. — Vgl. Königsmann *de fontibus commentariorum sacr., qui Lucae nomen prae se ferunt.* Altona 1798. 4, *in Pott's Sylloge commentt.* Tom. 3.

Nach allen diesen Erwägungen muss nun das dritte Evangelium ohne Zweifel den übrigen Evangelien in der geschichtlichen Glaubwürdigkeit nachstehen. Wo sich wirkliche Differenzen finden, beweist gewöhnlich auch der Inhalt des Evangelium des Lukas, dass er das minder Authentische berichte. Auch die ältere Theologie stellte, nachdem sie die Meinung aufgegeben hatte, dass Lukas das paulinische Evangelium gegeben habe, ihn in Auctorität den übrigen nach: es gab sogar freiere Meinungen über seine Inspiration auch bei kirchlichen Theologen.

Gewiss aber hat Lukas die Geschichten, welche er gesammelt hatte, auf eine zusammenhängende und lebendige Weise und im Allgemeinen nach dem Vorbilde der antiken Geschichtsschreibung zusammenstellen wollen. Auch sein Thema ist: Jesus der Messias. Aber er führt es eigenthümlich aus: er ist eigentlich das Gegenstück von Matthäus; denn er liebt die Handlung, und Christus in dieser, nicht in dem Worte — ausgenommen wenn er längere Reden desselben darstellen kann, in denen er in Einem Abschnitte (9 – 18) sehr selbstständig ist. Auch scheint unter dem Wunderbaren bei Christus das, was sich an ihm begeben hat, bei Lukas vor dem voranzustehen, was durch ihn geschehen. — Der Sicherheit und historischen Kunst, mit welcher Lukas componirt hat, widerspricht das Urtheil bestimmt,

welches wir hier zuletzt zu erwähnen haben. Nämlich Schleiermacher (*Krit. Versuch über d. Schriften des Lukas.* Berl. 1817. — Werke z. Theol. 2, 1 ff.) nahm an, bei Lukas fänden sich nur Zusammenstellungen, ohne Ueberarbeitung, selbst ohne Verbindung der einzelnen Bruchstüke; es seien sogar die Anfangsformeln der Urkunden stehen geblieben. Er meinte vier Urkunden zu erkennen. Jedoch diese Kritik hat keine Freunde gefunden. Vgl. H. Planck *Observatt. de Lucae evangelii analysi critica a Schleiermachero proposita* (Gotting. 1819. 4), *in Commentatt. theol.* 1. 1, 253 ss. Im Allgemeinen spricht schon gegen jene Hypothese die Absicht und der Fleis des Lukas in der Composition des Evangelium und sein sehr bezeichnender Charakter.

Geschichte der Auslegung.

Die Schriften des Lukas sind überhaupt nur wenig bearbeitet worden und selten beide zusammen. Ausser den schon früher (S. 13) genannten alle Evangelien umfassenden Commentaren haben wir folgende zu bemerken:

Aus der griechischen Kirche Origenes 39 *Homilieen* zu Lukas (latein.) u. die Fragmente aus s. τόμοις. *Opp. ed. Lommatzsch* T. 5. — Aus der lateinischen Kirche Ambrosius *expositio evang. Lucae. Opp. ed. Bened.* T. 2.

Aus neuerer Zeit verdienen Erwähnung Sm. Fr. Nath. Morus *Praelectt. in Lucae evang. ed. C. A. Donat.* Lips. 1795. — *Selecta e scholis Lud. Csp. Valckenarii in libros quosdam N. T. ed. Ebh. Wassenbergh.* T. 1. (Ev. et Act.) Amst. 1815. Blose Wortauslegung. — R. W. Stein *Comment. zu dem Evang. des Lukas.* Hal. 1830. Mehr dogmatisch. — Fr. Aug. Bornemann *Scholia in Lucae evang.* Lips. 1830. Ganz philologisch.

Auslegung.

Die ersten vier Verse des 1. Kap. sind in gewählter Sprache, in der der klassischen Prooemien, geschrieben. Josephus, dessen Sprache überhaupt zu der des Lukas die meisten Parallelen giebt, im Anfang seiner Schrift *vom jüdischen Krieg: ἐπειδὴ πολλοὶ — διηγήματα — τὸ ἀκριβὲς οὐδαμοῦ — προὐθέμην ἐγὼ* u. s. w.

V. 1. *Ἐπιχείρειν* gewiss nicht überflüssig und ohne Absicht. AG. 2, 29. 9, 29. 19, 13. Wenn auch nicht (Origenes, Bornemann; Luther: „unterwunden haben") *latens accusatio* derer welche es gethan, so ist doch eine Schwierigkeit der Sache damit ausgedrückt. Das *πολλοί* 1. erklärt uns die vielen apokryphischen Evangelien, 2. lehrt es, mit welcher Umsicht die Urheber des evangelischen Kanon verfahren seien in der Zusammenstellung der vier Evangelien. *Ἀνατάσσεσθαι* nicht *denuo* (Paulus — so gewöhnlich das Wort), sondern *concinnare;* im *ἀνά* liegt der Begriff der Anordnung. *Διήγησις* blieb auch das kirchliche Wort für die evangelische Darstellung — ebenfalls aus altgriechischem Gebrauche. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 u. o. *Πληροφορεῖσθαι* besonders paulinisches Wort. Vgl. 2 Tim. 4, 17: *κήρυγμα πληροφορεῖται.* Aehnlich *πληροῦσθαι* AG. 19, 21. Durchgeführt, vollendet (Luther: „ergangen"). Nicht aber = *compleri*, wenn dieses auf Weissagungen be-

zogen wird. Andere (d. Syrer, d. Griechen, Grotius, Kühnoel): *abunde probata.* Es bedeutet überzeugt werden, sein. Vgl. Röm. 4, 21 u. 14, 5. *Ἐν ἡμῖν* — nicht: den Juden, sondern: uns, die wir darum wissen.

V. 2. *Καθώς* bezieht sich auf *ἀνατάσσεσθαι διήγησιν. Παραδιδόναι* hat nicht blos die Bedeutung: mündlich lehren, sondern: lehren, unterrichten überhaupt. Also liegt 1. im *παραδιδόναι* weder Etwas gegen noch für schriftliche Quellen; aber es liegt auch 2. nicht in der Stelle, dass Keiner von jenen Schreibenden ein Augenzeuge gewesen. *Καθώς* u. s. w. ist allgemeine Formel = in zuverlässiger Art. Aber auch gewiss ist es, dass Lukas sich *(ἡμῖν)* von den Augenzeugen und eigentlichen Dienern unterscheide. *Ἀπ' ἀρχῆς* gehört nur zu *αὐτόπται* und *τοῦ λόγου* nur zum *ὑπηρέται. Αὐτόπτης* findet sich schon bei Xenophon oft. *Ὑπηρέτης* 1 Kor. 4, 1. AG. 28, 16. *Τοῦ λόγου* = *εὐαγγελίου.* Aeltere Theologen, wie Calov, und Stein: Christi; Erasmus, Grotius, de Wette: der Geschichte. „Welche vom Anfang an Augenzeugen gewesen waren und Werkzeuge, Diener der Verkündigung waren."

V. 3. *Ἔδοξε κἀμοί,* ganz menschlich. Vgl. AG. 15, 28; aus dieser Stelle fügten die gothische und alte lateinische Uebersetzungen hinzu: *et Spiritui sancto. Ἄνωθεν* AG. 26, 4 f.: „von Anbeginn der Geschichte." *Ἀκριβῶς* hat Lukas oft; vgl. 8, 1. AG. 23, 15. 20. 24, 22. Im *πᾶσι* könnte eine Zweideutigkeit zu liegen scheinen, ob es als Neutrum zu nehmen (Paulus, de Wette) oder als Masculinum, dann ob es auf *πολλοί* oder auf *αὐτόπται* zu beziehen sei. Aber gewiss ist es Neutrum (er wird nicht Allen haben folgen wollen) und *πᾶσιν ἀκριβῶς* entspricht dem *καθεξῆς.* „Allem nachgehend vom Anfang — der Reihe nach." *Καθεξῆς* (AG. 11, 4) kommt nur bei Lukas vor: „nach und nach", in der Reihe, Zeitfolge." Zum *γράψαι* kann aus dem Sinne der

Stelle ταῦτα, oder τὰ πράγματα aus dem Vorigen, oder τοὺς λόγους aus dem Folgenden supplirt, oder γράψαι auch in blos subjektiver Bedeutung genommen werden: für dich zu schreiben.

V. 4. Bornemann will nicht ἀσφάλειαν τῶν λόγων, sondern ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων, sodass ἀσφάλεια subjektive Bedeutung hätte: Versicherung, nicht objektive: Sicherheit. Allein das ἐπιγινώσκειν, welches sonst unpassend sein würde, beweist, dass ἀσφάλεια objektive Bedeutung habe: „das Gewisse und Vollständige über —." Λόγοι: die evangelischen Berichte. Κατηχεῖσθαι blos bei Lukas und Paulus. Das Wort ist sonst (*viva voce docere* — ἦχος) vom anfänglichen Unterrichte gebraucht (Röm. 2, 18. 1 Kor. 14, 19. Gal. 6, 6); ἀσφάλεια und ἐπιγινώσκειν stehen ihm also entgegen. Diese κατήχησις hier demnach schon von der Unterweisung vor der Taufe. Indessen kann κατηχεῖσθαι auch wie AG. 21, 21 Unterricht durch Ruf bedeuten; vgl. ἦχος 4, 37.

Die kritische Frage über die Aechtheit von Vers 5 bis Ende Kap. 2 bedarf jetzt keiner ausführlichen Erörterung mehr.

Die Kirche hat diese beiden Kapitel immer gelesen: der Inhalt derselben ist klassisch, stehend geworden in derselben. Nur Marcion b. Epiphan. *haeres.* 42 (τὴν ἀρχὴν, ἀφέτμεν) liess sie weg, aber auch zugleich das Prooemium. Dann haben zuerst Einige im Deismus (Evanson) sie, sammt den ersten zwei Kapiteln im Ev. Matth., für unächt erklärt. Endlich hielten J. E. Chr. Schmidt (*Henke's Magaz. f. Rel.phil., Exeg. u. KG.* 5. 3, 473 ff.), Horst (*Henke's Museum f. Rel.wiss.* 1, 3, 446), Eichhorn (*Einleit. in's N. T.* 1, 630 f.) sie für späteren Beisatz. Aber das Evangelium des Lukas ist immer mit diesen Kapiteln gelesen worden. Und warum wären sie hier eingeschoben worden? Wie wenig griechisch auch die Sprache dieser Kapitel,

1, 5—2 fin., ist: doch scheint der Sprachcharakter des Lukas überall hervor. Vgl. Gersdorf *Beitrr.* 1, 160 ff. Und der Anfang vom 3. Kapitel weist offenbar auf dieselben zurück. Die Weglassung in neuerer Zeit ist lediglich aus der Abneigung vor ihrem Inhalte hervorgegangen. Daher alle jetzigen Kritiker und Exegeten für diese Kapitel sind. Vgl. Fr. Wilh. von Schubert *de infantiae J. Chr. historiae a Matthaeo et Luca exhibitae authentia atque indole.* Greifsw. 1815. — Aber die beiden Kapitel gehören (so auch Kuhn in s. *Leben Jesu*) zur Vorgeschichte, nicht zum εὐαγγέλιον: sie tragen den Charakter dichterisch-mythischer Darstellung. Der vorgeschichtliche Gegenstand ist ganz in die Sprache der alten heiligen Geschichte eingekleidet worden, überall auch sind Thatsachen der alten Geschichte, z. B. 1, 5—25 der von Simson und Samuel (Richt. 13. 1 Sam. 1), verfeinert hereingezogen — ob nun von Lukas selbst oder von jenen begeisterten Rednern der apostolischen Gemeine, welche, wie wir in der Einleitung bemerkten, Lukas benutzt haben mag. Dieses ist passender als Familiensagen (Paulus) oder Familien-Aufzeichnungen anzunehmen. Allgemeiner Gedanke: „Alles vom Anfang der heiligen Geschichte war wunderbar, erhaben; Alles hat den Neugebornen verkündigt und begrüsst.“ Eine Substanz dieser Erzählungen ist indessen gewiss noch da: die theils aus der Darstellung selbst sich hervorhebt (als wirkliche Geschichte können oder müssen wir das zugeben, was nicht an alte heilige Geschichten oder an Bilder des israelitischen heiligen Stils zu bestimmt erinnert), theils durch die Vergleichung mit den übrigen Evangelien zu ermitteln ist.

Von diesen zwei Kapiteln wollen wir lesen die beiden Hymnen 1, 46—55 u. V. 67—79, die schwierige Stelle 2, 1 f., den Engelhymnus V. 14, den Segensspruch V. 28—35, die Geschichte V. 41—51; dann 3, 1, die Genealo-

s V. 23—38, die eigenthümliche Stelle 4, 14—30. 7, —50, endlich Vieles, insbesondere die Parabeln, aus 9, —18, 14, dem dem Lukas eigenthümlichsten Theile.

Kap. 1, 46—55: Hymnus der Maria, in der katholischen Kirche *Magnificat* geheissen. Vgl. auch Luther's Werke Bd 7. Dieser Lobgesang ist nicht als Antwort an Isabet gegeben, sondern als dasjenige was Maria mit Elisabet zu besprechen gekommen war. Er ist ganz aus altstam. Hymnusformeln zusammengesetzt, aus einzelnen Psalmstellen, besonders aus dem was die Mutter Samuel's, Hanna, 1 Sam. 2, 1—10 spricht. Von dem des Zacharia unterscheidet er sich in Geist und Ton: in diesem ist Alles ihr Reflexion, in dem der Maria Alles mehr Poesie.

V. 46—49: Was sie persönlich angeht.

V. 46 f. im hebräischen Parallelismus angelegt; doch sind die Sätze nicht gleichbedeutend: Dank, Heilsgefühl. ψυχή — πνεῦμα: Gemüth — Gefühl. V. 47 nach Ps. 31, 8: ἀγαλλιάσομαι — ὅτι ἐπεῖδες τὴν ταπείνωσίν μου, und 13, 6: ἀγαλλιάσεται — ἐν τῷ σωτηρίῳ σου. Ἀγαλλιᾶσθαι ἐν, ἐπὶ θεῷ: sich Gott beglückt sein. Bretschneider will ἠγαλλιάσατο lesen, obschon alle Codices durchaus die active Form ἀγαλλίασεν hier bieten. Θεὸς σωτήρ: Beglücker, nicht: Erretter. Im Jes. zweimal u. Ps. 24, 5. Ausser hier s. d. 1 Tim., Tit. u. Jud. — V. 48. Ἐπιβλέπειν = ἐπιδεῖν 25 u. 9, 38: hülfreich, wohlthuend beachten. Ταπείνωσις: Niedrigkeit. Zwar ebenso Gen. 16, 11: ἐπήκουσε τῇ ταπεινώσει σου (Ps. 31 a. O.). Doch daselbst ist es wirkliche Schande. Ἰδοὺ γάρ. — Auch in den Psalmen findet sich immer diese Hindeutung auf bleibende Verheissung Gottes durch die Gunst, welche er den Einzelnen erwiesen. Aber ähnlich Gen. 30, 13: Μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες — Wort der Lea. Μακαρίζειν nicht mehr als: glücklich preisen. — V. 49 gehört zu V. 48: Seligpreisung von ihr darum, weil Wunder

an ihr gethan. *Μεγαλεῖα ἐποίησε* Steigerung von *ἐπέβλεψεν* V. 48. Nicht das Wunder der Geburt, sondern die hohe Bestimmung der Maria ist gemeint. *Mey. v.* Ps. 71, 19, wieder AG. 2, 11. „Wundervolles hat der Mächtige an mir gethan.“ *Καὶ ἅγιον* u. s. w. ist nicht von *ὅτι* abhängig, sondern neuer Satz. *Ἅγ. τὸ ὄνομα*: herrlich, gepriesen ist er immer.

V. 50—53: die Verkündigung, dass allen Frommen so geschehe.

V. 50 nach 2 Mos. 20, 6: *ποιῶν ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσι —*, und Ps. 103, 17: *ἔλεος ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους*. *Ἔλεος*: Gunst — „wird (*ἐστίν*) zu Theil ewig allen Frommen.“ *Εἰς γενεὰς γενεῶν*: Geschlechter über Geschlechter. — V. 51. Gewiss ist die vergangene Zeit ganz eigentlich genommen, nicht nur prophetisch (Meyer). „So hat er es immer gethan: Arme gehoben, Hohe gestürzt.“ Der Gedanke, dass Gott das Gedrückte erhöhe und das Hohe stürze, geht durch die ganze Welt hin. Chilon b. Diogen. Laert. 1, 69 fragt: Was Gott mache? Antwort: *τὰ ταπεινὰ ὑψηλοῖ καὶ τὰ ὑψηλὰ ταπεινοῖ*. Horatius *Od.* 1. 33, 12. Diess bedeutet nicht blos den steten Wechsel der Geschicke, sondern Hohes und Niederes bezeichnet Uebermuth und Frömmigkeit; so besonders bei den Hebräern. *Κράτος*: mächtige Erfolge. Ps. 118, 15 (LXX *δύναμιν ἐποίησε*). *Βραχίων* sonst mit Beisätzen, z. B. 2 Mos. 6, 6. 5 Mos. 5, 15 (*ὑψηλός*). Der Satz muss sich nach dem Gegensatze auf die Gedrückten beziehen, auf die Wunder, welche Gott an diesen stets gethan. *Διανοίᾳ καρδίας*: Uebermüthige durch, in ihrer Sinnesart. Also: solche Plane machend. Ps. 89, 10: *ὑπερήφανον — ἐν τῷ βραχίονι — διεσκόρπισας*. *Διασκορπίζειν*: das feindliche Heer zerstreuen (AG. 5, 37). — V. 52 f. werden zwei Arten der *ὑπερήφανοι* dargestellt, die Mächtigen und Reichen. Sir. 10, 14: *καθεῖλεν θρόνους. Δυνάστης*, auch AG. 8, 27

als ein fremder Name gebraucht, hier gewiss auch im Gegensatz zu βασιλεύς (Volkskönig), s. v. a. Gewaltherrscher. Τύραννος nicht blos zum Glücke, sondern zur Herrschaft. — V. 53. Πειν. ἐπίπλησεν ἀγαθῶν aus Ps. 107, 9 (LXX ἐνέπλησεν ἀγ.). Ἀγαθά = Güter oder Wohlsein. Κενοί = Dürftige. Ἐξαποστέλλειν = ejicere, aus den Häusern (20, 10).

V. 54 f. handelt vom Messias, welcher kommen sollte. Ἀντιλαμβάνεσθαι, oft bei den Alexandrinern von Gott; AG. 20, 35: hülfreich beistehen. Israel hier, in der heiligen Sprache, das gegenwärtige jüdische Volk, aber nach seiner alten Würde und seinen Rechten. „Isr. sein Sohn" 2 Mos. 4, 22. Hos. 11, 1. Fortwährend hiess das ganze Volk so und erhielt alle Prädicate des Sohnes. Doch kann παῖς auch wie V. 69 u. AG. 4, 25 Diener bedeuten. Israel heisst so Jes. 40 ff. 44, 1. Μνησθῆναι hebraisirender erklärender Infinitiv: ita ut u. s. w. — „so dass er daran gedenkt Huld zu üben." Vgl. Ps. 98, 3: ἐμνήσθη ἐλέους. Ἐλέους καθώς u. s. w.: „diejenige Liebe, von welcher er geredet hat, also, die er zugesagt hat." Τῷ Ἀβραάμ ist Dativus commodi (in gratiam, in commodum), ob nun zu μνησθ. ἐλέους (dafür spricht Ps. 98 a. O.: ἐμν. ἐλ. τῷ Ἰακώβ) oder zu ἐλάλησε gezogen. „Für Abraham und sein Geschlecht." Wenn es bedeuten sollte (zu ἐλάλ. gezogen): „dem Abraham zugesagt" — müsste es heissen τὸν Ἀβρ. u. s. w. und dann (V. 70). ἀπ' αἰῶνος. Aber auch σπέρμα ist dagegen: dieses nicht von dem gesagt, welchem geoffenbart. Text. rec. εἰς τὸν αἰῶνα (de Wette), d. neuere Krit. ἕως αἰῶνος.

V. 67—79: Hymnus des Zacharia. Die Sprache war diesem, V. 20, genommen worden, weil er sich durch ungläubige Rede versündigt hatte, und sie wird ihm wiedergegeben, weil er, V. 63, gläubig an das Wort V. 13 gewesen war. Προφητεύειν nicht = weissagen, sondern wie 2 Mos. 15, 20, Ausdruck für erhabene, dichterische Rede.

Dieser Hymnus des Zacharia bezieht sich nur im letzten Theile, V. 76—79, auf den Neugebornen; das Meiste geht auf die nunmehr bevorstehende Erscheinung des Messias. Aber dieser wird nur im volksmässigen (polit.) Charakter dargestellt, nicht als ob der Evangelist (welcher selbst sicher nicht so gesinnt war) den Zacharia, vielleicht deshalb weil derselbe Priester war (Paulus), als befangen in diesen Ansichten habe hinstellen wollen, sondern er will durchaus nur die altgangbaren messianischen Formeln brauchen, wie oben V. 32 f. Merkwürdig ist, wie das Aeusserliche ganz auf das Innerliche hingelenkt wird: die äusserliche (politische) Befreiung wird hier in der Art und zu dem Zwecke dargestellt, dass auch das Innerliche dadurch gebessert und erleuchtet werden müsse. — Van der Boon Mesch *Commentat. de hymno Zachariae ev. Luc.* 1, 67—79. Leyd. 1818. 4.

Der Hymnus beginnt im alten Psalmenstil. Ἐπεσκέψατο näml. τὸν λαὸν αὐτοῦ. „Hat huldvoll beachtet." Λύτρωσις = σωτηρία (Ps. 130, 6), Errettung. Sie wird erklärt V. 69. „Eine heilschaffende Macht hat er erhoben." Ueber die Formel des Verses vgl. 1 Sam. 2, 10. Ps. 132, 17. 148, 14: ὑψώσει κέρας λαοῦ αὐτοῦ. Das Horn bedeutet in der symbolischen Sprache Macht (Dan. 7, 6. 8, 8 — und auch sonst im Orient u. bei den Klassikern; Horat. *Od.* 3. 21, 19: *addis cornua pauperi*). Doch hier bezeichnet es nicht dieses Abstractum, sondern eine mächtige Person; der Messias heisst so. Von Gott selbst ist es gebraucht Ps. 18, 2 = 2 Sam. 22, 3. Nösselt *Jesus Chr.* τὸ κέρας τῆς σωτηρίας (1766), *in Opusce.* 1, 31 ss.: Ἐπεσκέψατο, ἐποίησε, ἤγειρε wie im Hymnus der Maria: es hatte dieses ja schon begonnen. „In der Familie David's seines Dieners." Παῖς so nach Ps. 18, 1.

V. 70 f. Καθὼς ἐλάλησε vgl. V. 55. Neben der Segnung wird im israelitisch-jüdischen Stile auch in der Erfül-

ung der alten Weissagung Bedeutung gefunden. Da
r Gnade und Wahrhaftigkeit bei den Hebräern ver
nden. Διὰ στόματος AG. 1, 16. 3, 18. 21. 4, 25. Wenn
textus rec. τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ,
zweite τῶν ächt ist (es fehlt in mehren guten Handschrif
n und ist vom Vater weggelassen), so braucht wohl nicht
it Bornemann und Lachmann nach ἁγίων Komma ge
tzt zu werden. Vielmehr heissen die Propheten οἱ ἅγιοι οἱ
' αἰῶνος προφῆται. „Der gottgeweihten Propheten, welche
n Altersher gewesen sind." Ἀπ' αἰῶνος: seit undenklichen
iten. Dichterische Hyperbel; denn die Verkündigungen von
avid's Stamm waren nicht so alt. — V. 71. Σωτηρίαν
t von unbestimmter Construction; es hängt entweder vom
γειρε V. 69 ab, oder ist mit ἐλάλησε zu verbinden. Dieses
ohl: denn der Sinn der Worte σωτηρίαν u. s. w. lag ja
hon in V. 68. „Rettung zugesagt von unseren Feinden."
χθροί und μισοῦντες (stärkeres Wort) s. v. a. Volksfeinde.

V. 72—75: Auch den Vätern, nämlich nicht ihrer
erson (Matth. 22, 31 u. Hebr. 11, 18) sondern ihrem An
nken, geschehe die göttliche Segnung zu Gute.

Ποιῆσαι Infinitiv wie V. 54. „Indem er übt." Ἔλεος
diesen Stellen oft, vgl. V. 50. 54. 58. 78; es soll nach
ten Erklärern auf Johannes (חָנָן) anspielen, wie Zacha
ia (זָכַר) auf μνησθῆναι (V. 72) und Elisabet (אֱלִישֶׁבַע)
uf ὅρκος (V. 73). Es steigert sich dieses: Huld beweisen
— Bund halten — Eid erfüllen. „Indem er gedenkt seines
eiligen Bundes" näml. mit Abraham, Gen. 17, 1 ff. Ἅγιος:
nverletzlich. AG. 13, 34: τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πιστά, aus Jes.
5, 3. — V. 73. Ὅρκον entweder 1: dem Eide gemäss,
der 2. auf ποιῆσαι bezogen, oder am besten 3. auf μνησθῆ-
αι (Valckenaer, Bornemann), sodass es Attraction vom
ν statt ὅρκου (20, 17) ist. Ueber den Eid s. Gen. 22, 16

ff. vgl. Hebr. 6, 13 ff. *Τοῦ δοῦναι* wohl mit *ὅρκον* zu verbinden. Aber freilich von alledem enthielt jener Eid Nichts. Es ist freie, sittliche Deutung des dem Stamme des Patriarchen zugesagten Glücks. „Dass er uns verleihen wolle (nicht durch Gnadengabe, sondern eben durch die äussere Befreiung), nachdem wir befreit wären, ihn immer in wahrer Frömmigkeit und Rechtschaffenheit zu verehren.“ Wie hier ist es oft doppelsinnig, ob die Gottesverehrung in diese sittlichen Eigenschaften gesetzt oder neben (*ἐν* in oder bei) diesen angenommen werde. *Ἀφόβως* wird durch *ῥυσθέντας* erklärt. *Ὁσιότης* u. *δικαιοσύνη* wie Eph. 4, 24. *Ἐνώπιον αὐτοῦ*: wahrhaft. *Πάσας* —: das ganze Leben der Einzelnen im Volke hindurch. *Τῆς ζωῆς*, welches im rec. zwischen *ἡμέρας* und *ἡμῶν* steht, hat die neuere Kritik weggelassen.

V. 76—79 wendet sich auf die Person des Vorläufers. Hiervon geht das Letzte, V. 78 f., wieder zum Messias über.

Προφήτης ὑψ. κληθήσῃ nach V. 15: wirst als solcher auftreten. Wie dort geht die Rede vom Prophetenthum sogleich in den besonderen Rang des Johannes als Vorläufers des Messias über. *Προπορεύεσθαι* AG. 7, 40 von Gott gebraucht. *Πρὸ προσώπου* = *ἐνώπιον* V. 17. „Vor dem erscheinenden.“ *Κύριος* auch hier wohl wie V. 17 Gott; nach Jes. 40 erscheint ja Gott mit, in dem Messias. *Ἑτοιμάσαι ὁδούς* nach Jes. 40, 3. — V. 77. *Τοῦ δοῦναι* u. s. w. ist Erklärung des *ἑτοιμάσαι*. „Dadurch dass er dem Volke Gottes Erkenntniss des Heils gebe.“ *Γνῶσις* nicht sowohl Erkenntniss der Art des Heiles, als Einsicht dass es kommen werde. *Ἐν ἀφέσει* wohl nicht mit *δοῦναι* oder *γνῶσιν*, sondern mit *σωτηρίας* zu verbinden. Immer wird bei Propheten und sonst in der Schrift mit dem Heile auch die Sündenvergebung, als die Bedingung von jenem, verbunden.

σει ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν Matth. 1, 21 ebenso vom Messias. ad ἀφ. ἁμ. als eine Folge der Johannes-Taufe Mark. 1, 4.

V. 78 f. Alles hebraisirend, unverbunden, auf σωτηρία und ρσις ἁμαρτ. bezogen. Was uns zu Theil werden solle „durch ottes Huld, vermittelst des Messias." Σπλάγχνα für sich id σπλ. ἐλέους wie οἰκτιρμοῦ Kol. 3, 12 hebräisch-alexanisische Ausdrücke: erbarmungsvolles Herz. Ἐν οἷς: mit elchem — „uns heimgesucht hat, günstig, wohlthuend für s gewirkt." Hier ist ἐπεσκέψατο prophetisches Tempus: nn der Messias war ja noch nicht geboren. Ἀνατολὴ ἐξ ψους, gewiss der Messias, nicht der Täufer. Ἀνατολή XX Jer. 23, 5. Zach. 3, 8. 6, 12, wiewohl daselbst (צֶמַח) der Bedeutung Sprössling. Wetstein, Valckenaer . Andd. nehmen auch hier ἀνατολή in der Bedeutung *germen*. irgil *Eclog.* 6, 7: *nova progenies coelo demittitur alto.* och hier, wie das ἐξ ὕψους und ἐπιφᾶναι u. s. w. zeigt: twas am Himmel Aufgegangenes — wofür dann auch νατέλλειν und ἀνατολή die gewöhnlichen Worte sind. Es mag lso auf Jes. 49, 6. 60, 1 (hier auch ἀνατέλλειν) anspielen; lal. 3, 20: ἀνατελεῖ ἥλιος δικαιοσύνης galt auch immer als essianische Stelle. Ganz unnöthig (auch ist in den MSS. ie Verschiedenheit der Schreibart nur unbedeutend) ist es an en Worten zu ändern. Bentley ἄνωθεν, Andd. ἀνατολῇ. aulus interpungirt vor ἀνατολή, dieses dann als Ausrufung efasst. Ἐπισκέπτεσθαι konnte im hebrais. Sprachgebrauche ehr wohl vom Segen eines Gestirnes gebraucht werden. egnend kommen, oder: segnend wirken. Ἐξ ὕψους ob n ἐπεσκ. oder zu ἀνατ. „Hat uns vom Himmel gesegnet." – V. 79. Ἐπιφᾶναι und κατευθῦναι gehören zu ἐπεσκέψατο, ıdem es leuchtete und leitete. Es werden die Werke dieses Messias-) Gestirns dargestellt. Ἐπιφαίνεσθαι, -φανής, -φάνεια (Wetstein) sowohl von Gestirnen als von Gottheiten m Gebrauche. Καθήμενοι: Wohnende. Θανάτου gehört nur

zu σκιά. „In Finsterniss, ja in Todesnacht.“ Σκ. θαν., die alexandr. Uebers. für צַלְמָוֶת, oft bei Hiob (3, 5 u. a.), Verstärkung des σκότος. Aber hier wohl auf Heiden zu beziehen, und diese καθήμενοι sind von ἡμεῖς (τ. πόδ. ἡμῶν), den Juden, unterschieden. Es ist jenes ein Bild der Unseligkeit wie der Unwissenheit. Vgl. Jes. 9, 1 vgl. Matth. 4, 16. „Unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Heiles.“ Ὁδὸς εἰρήν. entweder vom sittlich rechten Wege oder vom Glücke verstanden. Jedenfalls: messianisch segnend auf sittlichem Wege.

Nun zu Kap. 2, 1 f. Diese Stelle sowie die Stellen 3, 1 u. V. 23—38 sind die geschichtlich schwierigsten im Lukasevangelium. Bei den zwei ersten lassen sich Ausgleichungen finden und diese sind wahrscheinlich — wenigstens haben die Zeitangaben schon darum viel für sich, weil sie mit grosser Sicherheit gemacht werden — dagegen bei der dritten Stelle, der Genealogie, sich keine ausreichende Ausgleichung findet. Dieses giebt einen Beweis dafür, dass die historische Grundlage der evangelischen Geschichte sicher sei, ausser Zweifelhaftem in Nebensachen, dass es aber auch Sagen daneben gegeben habe. Aber bei diesen ergiebt sich, dass sie nicht blos Compositionen aus messianischen Volksbildern gewesen sind, sondern 1. veranlasst durch geschichtliche Data im Leben Jesu, 2. geworden durch die begeisterte Anschauung der Person Jesu.

Wofür die ἀπογραφή 2, 1 f. geschehen, wird nicht genauer bestimmt, also, ob nur für eine Volkszählung oder für die Besteuerung, eigentlichen Census, gesagt. Beides kann im ἀπογραφή liegen. Das zweite wird bestimmter ἀποτίμησις genannt. Vgl. AG. 5, 37.

Drei historische Schwierigkeiten erheben sich V. 2 (am natürlichsten übersetzt: „dieser Census war der erste — frühere — unter des Quirinus Statthalterschaft von Syrien“) aus

sephus. 1. Es war damals Präses von Syrien (ἡγεμονεύων ders als 3, 1) nicht Publ. Sulpicius Quirinus, auch i Josephus gewöhnlich Κυρήνιος genannt (in uns. St. verhieden geschrieben: Lachmann Κυρίνου), sondern Sens Saturninus, auf welchen Quinctilius Varus und dann ner Quirinus folgte. 2. Es ist von einem Census um diese eit, von welcher Lukas hier spricht, nirgends sonst die ede. Erst etwa zwölf Jahre später fand einer Statt, doch ir für Judäa, eben erst unter Quirinus, nach der Absetzung s Archelaus und Errichtung der römischen Provinz Judäa — AG. 5, 37 und oft bei Josephus (*Antiqq.* 18, 1. 20, 5 u. and.). Auf diesen Census nimmt nach der gewöhnlichen Erklärung das πρώτη in unserer Stelle Rücksicht. 3. Es wird an sich unwahrscheinlich gefunden, dass zu dieser Zeit des Lukas, unter der Herrschaft Herodes des Grossen, irgend ein Census durch die Römer veranstaltet worden sei. Ausser den älteren Schriften vgl. Strauss erste *Streitschrift*, Tholuck *d. Glaubwürdigk. d. ev. Gesch.* 182 ff., Huschke *über den zur Zeit der Geburt J. Chr. gehaltenen Census.* Bresl. 1840. — Die Stelle ist weder nach ihrer Aechtheit zu bezweifeln (Wetstein, Kühnoel, Stein, Olshausen) noch nach der Richtigkeit ihrer Lesart. Merkwürdig ist, dass Tertullianus *adv. Marc.* 4, 19 (*census sub S. Saturnino actus*) einen anderen Namen las; aber es bleibt in πρώτη eine Schwierigkeit.

Unter den Ausgleichungen für die erste Schwierigkeit hat eine, welche Scaliger zuerst aufstellte, den meisten Beifall gefunden (Bornemann, Tholuck, Huschke); und sie lässt sich sprachlich wenigstens am ersten halten. Nämlich man nahm πρώτη für πρότερα; vgl. Joh. 1, 30 u. 15, 18. Πρώτη ἡγεμονεύοντος = πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν. LXX Jer. 29, 2 ganz so ὕστερον ἐξελθόντος. Also: „dieser Census wurde gehalten, ehe Quirinus Statthalter wurde.“ Eine

andere Ausgleichung (auch bei Neander) nimmt an, Quirinus sei ausserordentlicher Bevollmächtigter für diesen Census gewesen; aber dann hätte er ja denselben nicht, wie den zweiten, als ἡγεμονεύων gehalten: doch auch 3, 1 ἡγεμ. in verschiedener Bedeutung. — Zu der zweiten und dritten Schwierigkeit könnte mit Savigny (Abhdlg in d. *Zeitschr. f. geschichtl. Rechtswiss.* 6, 350) und Huschke bemerkt werden, dass unter Augustus allerdings hier und da (nämlich Sueton *Octav.* 101 redet von einem *breviarium* des Augustus über das röm. Reich) Volkszählungen gemacht worden sind, deren Eine vielleicht nur angefangen worden und deswegen sonst aus der Geschichte verschwunden war. Und man könnte es dann für ein Misverständniss des Lukas halten, dass dieser Census ein allgemeiner (πᾶσαν τὴν οἰκουμένην) gewesen wäre, da er vielleicht nur für Palästina verordnet worden wäre, nämlich auch blos in vorübergehender Erbitterung des Kaisers gegen Herodes.

Indessen behält die Sache (unter des Herodes Regierung ein römischer Census und von Josephus nicht erwähnt) ihre Schwierigkeit: und es kommt dazu, dass diese Art des Census nach den Stammesstädten (ἰδία πόλις V. 3) gar keinen römischen Charakter hat; diese hielten Census nach den Wohnorten. — Wohl aber konnte dem Herodes daran liegen, die jüdischen Familien kennen zu lernen. Nach dem Berichte des Julius Africanus b. Euseb. *hist. eccl.* 1, 7 hatte er ja die ἀναγραφαὶ τῶν γενῶν verbrannt. Auch wird im *Protevang. Jacobi* 17 (nicht Thilo) ein solcher Census erwähnt. Zu einen Census dieser Art konnte dann auch Maria leicht mitgegangen sein. Und so mag allerdings (vgl. Strauss, de Wette, Winer *bibl. Realwtbch* unt. *Quirin.* u. *Schatzung*) die Meinung vorzuziehen sein: in der Sache des Census habe Lukas Recht, aber in der Annahme eines römischen und in der Person des Quirinus Unrecht;

s sei ein Census Herodes des Grossen gewesen. — ustinus Martyr. *Apol.* 1, 34 beruft sich auf die *tabulae susus*: aber er setzt diese wohl nur voraus bei den Römern.

V. 14: Engelhymnus. — Die Erzählung ist sehr erwandt mit der von den Magiern b. Matth. 2,; diese repräentiren das Heidenthum. Den Hirten hier auf dem Felde st die Offenbarung von der Geburt des Messias zugekommen ls den einfachsten Menschen des Volks. Vielleicht auch daer die ausdrückliche Erwähnung der Geburt an der Stäte der Hirten V. 7.

Στρατ. οὐραν. 1 Kön. 22, 19 u. Apok. 19, 14. *Αἰνούντων — καὶ λεγ.*: so preisend. Es ist ein Preis Gottes iben der messianischen Geburt wegen gemeint. Nicht erwieen ist es, dass (Paulus) die Worte aus einem gangbaren messianischen oder urchristlichen Liede genommen seien. Es gehört das Ganze zusammen; *εἰρήνη ἐν οὐρανῷ* und *δόξα ἐν ὑψίστοις* auch 19, 38 beisammen. Bornemann nimmt ganz unpassend an, das Subjekt sei Christus. Wir haben hier vielmehr die gewöhnliche Ausrufung. Doch ist nicht durch *ἔσται*, sondern durch *ἐστί* zu suppliren. Man verbinde *δόξα ἐν ὑψ.*, nicht *θεῷ ἐν ὑψ.* (Matth. 21, 9). „Im Himmel wird Gott gepriesen.“ Nämlich das himmlische Geisterreich nimmt Theil an dem irdischen Heil. *Εἰρήνη* u. s. w.: „Wohlsein — oder auch Versöhnung, der Menschen unter sich (Eph. 2, 14. 17) oder mit Gott — ist nun auf Erden.“ *Εὐδοκία*: göttliches Wohlwollen (Ps. 69, 13 *καιρὸς εὐδοκίας*). *Ἐν ἀνθρ.*: gegen sie. Erde und Menschen bedeuten dasselbe; Friede aber ist die Einführung der neuen Zeit; *εὐδοκία* das bleibende Glück. Die drei Glieder führen daher das Heil nach und nach herein. Im Himmel wird es gefeiert — es tritt ein — es bleibt. Die Alexandriner und Lateiner lasen *εὐδοκίας*, welches auch Morus, Nösselt (*Exercitatt. ad script. s. interpr.* 171 ss.), Schott u. Andd. billigten und

Lachmann in den Text aufgenommen hat. Dieses würde dann (auf Gott bezogen) sein: unter d. Menschen des göttlichen Beschlusses (Schott: *hom. deo probatis*); oder (auf die Menschen): unter d. rechtgesinnten Menschen (Vulgata: *hom. bonae voluntatis* vgl. Phil. 1, 15). Man hielt die Worte ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία für matt und schleppend (Meyer) oder auch für ein Glossem (Beza). Doch Wetstein, Bornemann, de Wette sind mit Recht gegen die Lesart ἀνθρ. εὐδοκίας; da diese Verbindung sich nicht rechtfertigen lässt.

V. 28—35: Reden des Simeon. Jedenfalls ist dieser eine unbekannte Persönlichkeit. Als hochbetagt nahm man ihn gewöhnlich in der Kirche, wegen seiner Bereitschaft zu sterben (V. 28) und des Segens wegen; aber in Beidem liegt kein Grund dafür. Er hoffte auf den Messias (προσδεχ. παράκλησιν τ. Ἰσρ. V. 25; so προσδ. τ. βασιλείαν τ. θεοῦ Mark. 15, 43); dieses damals der Charakter der Frömmigkeit (a. O.).

Das εὐλογεῖν τ. θεόν ist nicht im Folgenden enthalten. — V. 29. Ἀπολύεις — ἐν εἰρήνῃ nicht Bitte, sondern Erklärung. „Nun lässest du ziehen (wenn es geschieht) deinen Diener in Frieden = gern, freudig — s. v. a.: jetzt gehe ich gern weg. Ἐν εἰρήνῃ hat die Bedeutung. Ἀπολύειν nicht; befreien, oder: entlassen (Meyer, bez. auf δοῦλον u. δέσποτα), sondern: weggehen lassen (entg. καταλύειν). Vom Tode altgewöhnliches Wort (ἀπολύεσθαι); vgl. LXX Gen. 15, 2. 4 Mos. 20, 29. Tob. 3, 13 (ἀπολῦσαί με ἀπὸ τ. γῆς). Κατὰ τὸ ῥῆμά σου gehört zum ἐν εἰρήνῃ und deutet auf V. 26 zurück: gern, freudig ziehe ich nun, dem gemäss (in der Ueberzeugung von dem) was du gesagt hast, also in der Ueberzeugung dass ich den Retter gesehen habe. Δεσπότης von Gott; vgl. AG. 4, 24 u. Apok. 6, 10. — V. 30. Τὸ σωτήριόν σου (Ps. 50, 23. Jes. 40, 5): die Heilserscheinung, wie 3, 6 u. AG. 28, 28; dem Sinne nach

allerdings die Person des Messias. — V. 31. „Bereitet (herbeigeführt) hast, sodass es alle Menschen sehen.“ *Κατὰ πρόσωπον*, לִפְנֵי, AG. 3, 13. 25, 16. *Λαοί* ist das allgemeine Wort; es begreift zugleich die Heiden (*ἔθνη*) und die Juden (*Ἰσραήλ*). Ganz wie 1, 79 beide neben einander. Der folgende Vers giebt die Erklärung. — V. 32. *Φῶς εἰς ἀποκ. ἐθνῶν* vgl. Jes. 2, 2 bis 4. 49, 6. 9. 60, 1 bis 3 — *φῶς ἐθνῶν* AG. 13, 47. „Ein Licht, für die Heiden zu erscheinen.“ Mit Recht ist die Wette gegen die Erklärung des *ἀποκ. ἐθν.* durch: Erleuchtung der Völker. Hier die altprophetische Erwartung, dass durch den Messias die wahre Gottesverehrung auch zu den Heiden gelangen werde. *Δόξα*: Verherrlichung, oder auch: bleibender Himmelsglanz; dann *λαοῦ* — in ihm. Also der Messiasglaube des Simeon ist ganz geistig: minder war diess der Fall bei Zacharia.

V. 33: Verwunderung der Aeltern, wie V. 18 f. Statt der lectio rec. *Ἰωσήφ* ist *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* (durch Hieronymus, einige Hauptcodd. u. mehre Ueberss.) sehr beglaubigte Lesart; dieselbe auch wieder V. 48. Paulus: *Θαυμάζοντες*: besonders über die Heidenhoffnung. — V. 34 f. *Εὐλογεῖν* ist das Segnen ehrwürdiger Männer (Paulus: Abschied nehmen). Das Folgende aber (*καὶ εἶπε* u. s. w.) giebt nicht diesen Segen; es giebt vielmehr Erwartung geistiger Kämpfe. Diese Vorstellung (Leiden, besonders inneres) war ganz natürlich, wenn der Israelit die Unwürdigkeit seiner Zeitgenossen erwog, und prophetische Idee (Joh. 1, 29). Aber der Widerstand stellte sich nothwendig als vergeblich und als verderblich für die Widerstehenden dar. *Κεῖται εἰς* 1 Thess. 3, 3 (Phil. 1, 16): bestimmt zu sein. *Πτῶσις* u. *ἀνάστασις*: Ursache des Falls u. Aufstehens. Zu *πτ.* u. *ἀν.* sind nicht dieselben Subjekte zu verstehen. Die Worte deuten vielleicht auf Jes. 8, 14 (freilich nichts v. *ἀνάστ.* das., vgl. Matth. 21, 44. AG. 4, 11. Röm. 9, 33 *πέτρα σκανδάλου*), wie *σημεῖον*

auf ebend. V. 18. *Πτῶσις* bed. das Zu-Grunde-gehen, *ἀνάστασις* das Wiederaufstehen aus dem Elende der Zeit. Dieses *ἀνάστ.* erklärt Bretschneider eigenthümlich durch: Zerstörung (*eversio*); Viele durch: Seligkeit. *Σημεῖον*: grosse, denkwürdige Erscheinung (11, 30; vgl. Jes. a. O. *σημ. κ. τέρατα* u. Ezech. 12, 11) — *ἀντιλεγόμενον*: welcher man sich widersetzen wird. *Ἀντιλ.*: sich thätlich widersetzen; Joh. 29, 12. Röm. 10, 21. Hebr. 12, 3. — „Aber auch du wirst diese Schmerzen mitempfinden." Schwerd durch die Seele, alte Formel; Ps. 105, 18. Dieses ist nicht gerade blos auf Einen Moment ihres Lebens, gewöhnlich nach Joh. 19, 25 — *stabat mater* —, sondern wie das Vorige auf das ganze Leben der Mutter zu beziehen. Mütterlicher Schmerz neben mütterlicher Herrlichkeit. *Ὅπως* geht auf alles Vorige. „Im Glauben und Widerstehn wird sich die Denk- und Sinnesart dieser Menschen offenbaren." *Διαλογισμοί*, oft b. Luk. (vgl. 9, 47), s. v. a. Denken und Wollen. Die Erscheinung des Messias soll die grösste Prüfung des Volksgeistes werden.

V. 41—51. Aus der Jugendzeit Jesu wird nur diese Eine Erzählung beigebracht: ein Beispiel von dem was V. 40 gesagt: Weisheit und Anerkennung. Aehnliche Erzählungen finden sich auch sonst von Weisen; so vom zwölfjährigen Propheten Samuel b. Joseph. 5. 10, 4. Der natürliche Schluss hieraus ist, dass nicht ein Mythus vorliegt (Strauss), sondern eine bekannte wirkliche Thatsache hier ausgeführt worden sei. Ganz anders, mährchenhaft, berichten die Apokryphen (das *evang. infantiae* u. das *evang. Thomae Israelitae*) über jene Periode im Leben Jesu.

Κατ' ἔτος = alljährlich. Pflicht war es nur für die Männer, zu den drei Festen (Pascha, Pfingsten, Laubhüttenfest) zu ziehen: 2 Mos. 23, 14—17. 34, 23. 1 Sam. 1, 3. 2, 19; die Weiber sollten, nach Hillel, nur einmal zum

este reisen (zum Pascha). *Τῇ ἑορτῇ* nicht Dat. comm.: wegen des Festes (Meyer), sondern Dat. temp. (12, 20): am Feste (de Wette). — V. 42. Im zwölften Jahre hörte das Kindesalter auf bei den Juden; auch in Bezug auf die Religion war er nun בֶּן הַתּוֹרָה. *Κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς*, das *ἀναβάντων* genauer bestimmend, ist nicht überflüssig: in der Weise oder zu der Zeit, wie es die Sitte forderte. — V. 43. *Ἡμέραι*, die siebentägige Festfeier. *Ὑπέμεινε* wohl nicht um längere Zeit dort zu bleiben, sondern um mit Anderen zurückzukehren zu derselben Zeit. Man braucht nicht Sorglosigkeit der Aeltern anzunehmen: das Alter machte Jesum ja selbstständig; übrigens (V. 44) glauben sie ihn nur von ihren Personen in der Karavane getrennt, sie wähnten ihn voraus. — V. 44. *Συνοδία*: Reisegesellschaft, Festkaravane; *συνοδεύειν* AG. 9, 7. „Suchten ihn dann (nach der Einen Tagreise) unter Verwandten und Freunden.“ — V. 45. Für *ζητοῦντες* Lachmann *ἀναζητοῦντες*. — V. 46. *Μεθ' ἡμέρας τρεῖς*: am dritten Tage, wohl nicht nach der Abreise, sondern (de Wette) drei Tage haben sie ihn in Jerusalem gesucht. „Im Tempel mitten unter den Lehrern, auf sie hörend und sie fragend.“ *Τὸ ἱερόν* hier eigentlich, entg. *ναός*; es sind die Hallen ausser den Vorhöfen gemeint. *Καθεζόμενον* — als Schüler; aber sonst war es gewöhnlich zu den Füssen der Lehrer zu sitzen, AG. 22, 3. Doch folgt aus dem *ἐν μέσῳ τ. διδασκάλων* nicht gerade ein Consessus der Rabbinen (de Wette), sondern es kann auch nur bedeuten: unter d. Lehrern, sodass er von Allen gesehen und gehört werden konnte (Bornemann). Neben den Fragen werden dann noch Antworten erwähnt, die er gegeben. Die Unterhaltung geschah auch damals wohl wie späterhin über Schriftstellen und Lehren (מדרש). In beiden konnte sich der freie und tiefergehende Sinn offenbaren. — V. 47. *Σύνεσις* (Ephes. 3, 4. Kol. 2, 2. 2 Tim. 2, 7): Schrifteinsicht.

— V. 48. Ἰδόντες ἐξεπλάγησαν, nämlich darüber dass sie ihn hier fanden, nicht, über die Art seiner Erscheinung. Ὀδυνᾶσθαι 16, 24. — V. 49. Τί ὅτι (AG. 5, 4. 9): Was ist es, dass u. s. w. „Warum doch sucht ihr mich hier, in Jerusalem, lange?“ Also nicht die Sorge wird zurückgewiesen, sondern das falsche Suchen. „Ihr hättet mich finden können.“ „Habt ihr nicht gewusst, dass ich sein muss ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου?“ Gewiss ist dieses τ. πατρ. μου dem ὁ πατήρ σου V. 48 entgegengesetzt. Ebendarum bedeutet ὁ πατ. μου nicht Gott den Menschenvater überhaupt, jedoch auch nicht den Vater im höheren Sinne (messian. oder noch mehr) — sonst in den Evangelien — sondern den dessen Sache allein ihn angehe. Matth. 17, 25 f. so: Vater von ihm und seinen Jüngern. Dieses „Vater“ steht, wie gesagt, der Rede V. 48 entgegen. Wie sein höheres Bewusstsein eingetreten ist, sieht er sein eigentliches Interesse als geschieden von den gewöhnlichen menschlichen Dingen an. Τὰ τοῦ πατρ. gewiss = Vaterhaus (Joh. 2, 16 οἶκος τ. πατρός μου), nicht πράγματα, ἔργα (Bornemann, de Wette), sodass εἶναι ἐν bedeutete: sich damit beschäftigen (1 Tim. 4, 15). Jene Erklärung ist nicht nur sprachlich leichter, sondern auch dem Sinne gemässer; denn er wollte ja sagen, warum sie ihn an diesem Orte gerade hätten suchen sollen. — V. 50. Τὸ ῥῆμα: die ganze Rede. Die geistige Idee derselben fassen sie nicht, auch nach den messianischen Ankündigungen. — V. 51. Ὑποτάσσεσθαι das gewöhnliche Wort für Kindespflicht. Ephes. 5, 22. Kol. 3, 18. „Er war ihnen folgsam,“ also im gewöhnlichen Leben als Kind, fortwährend; der Evangelist meint sicher nicht, dass die letzte Handlung eine Verletzung des Gehorsams gewesen. Διετήρει π. τ. ῥήμ., alles dieses, wie oben V. 19.

Kap. 3, 1 begann Marcion's Evangelium, doch sprang es von den Worten „im 15. Jahre des Tiberius“ sogleich

auf 4, 31 über „erschien in Kapernaum.“ Tertullianus *adv. Marc.* 4, 7: *Anno quintodecimo principatus Tiberiani proponit Deum descendisse in civitatem Galilaeae Capharnaum.*

Die Zeitbestimmungen dieser Stelle sind zu bestimmt und zu genau, als dass man an absichtliche oder auch an grosse Irrungen denken könnte. Das 15. Regierungsjahr des Tiberius muss, wenn Matthäus recht hat dass Jesus unter Herodes dem Grossen geboren worden sei, nicht erst von seiner Alleinherrschaft berechnet werden. Die Aera Dionysiana nimmt als Geburtsjahr Jesu an 753 u. c.; aber Herodes war schon 750 gestorben. Die Meisten setzen jetzt jenes Geburtsjahr auf 747, also etwa 6 Jahre früher als Dionysius. Vgl. z. Matth. 2, 2. — Nur das Letzte ist zweifelhaft nach seiner geschichtlichen Wahrheit: *Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος.* Abilene (die Hauptstadt hiess Abila) ist ein Landstrich zwischen dem Libanon und Hermon, also Zwischenland zwischen dem Gebiete des Philippus und Phönizien; bei Josephus auch *οἶκος Ζηνοδώρου* genannt. Doch von einer solchen Tetrarchie aus jener Zeit sagt Josephus Nichts. Da aber einige dreissig Jahre früher unter Antonius ein Lysanias diese Gegend regiert hatte (*τετραρχεῖν* hatte sehr weite Bedeutung) — Joseph. *Antiqq.* 15, 4 — und diese daher — a. O. 2, 16 — *Λυσανίου βασιλεία* hiess, da ferner Philippus wirklich einen Theil des Landes (*μέρος τι*) besass — a. O. 17, 11. *de bell. jud.* 2, 6 —: so war es leicht zu verbessern: *καὶ τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς*, ohne *τετραρχοῦντος*, auf Philippus bezogen. So Griesbach, Paulus, Schneckenburger in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Studien u. Kritik.* 1833. 4, 1056 ff. Aber es war auch möglich, dass ein Lysanias damals Abilene ausser dem Theile, welchen Philippus besass, beherrscht habe; und wirklich unterscheidet

Josephus auch fortwährend eine *Ἀνσανίου τετραρχία* von der des Philippus (*Antiqq.* 20. 7, 1).

V. 23—38: die Genealogie. Ueber diese spricht Julius Africanus (b. Euseb. *hist. eccl.* 1, 7) zuerst, angeblich nach Aussagen der *δεσπόσυνοι* (Angehörigen der Familie Jesu). Vgl. zu Matth. 1, 1.

Die Differenz, die wir a. O. angegeben, ist unbedeutend. Es ist nun, was 1. die verschiedene Abstammung Serubabel's anlangt und die Joseph's von Serubabel, mit der Annahme von Leviratsehen am gewöhnlichsten (Jul. Afr.) nachgeholfen worden (5 Mos. 25. Matth. 22, 23 ff.), bei welchen die Vaternamen verschieden angegeben werden konnten, je nachdem sie nach der Natur oder nach dem Rechte geschahen. Es mussten aber hier natürlich solche Brüder entweder Stiefbrüder gewesen sein oder (Augustin. *consens. evang.* 2, 3) Adoptivbrüder: da ja verschiedene Väter von ihnen aufgeführt werden. Auch hat man 2. sogar gewöhnlich in der Kirche angenommen, die Genealogie bei Lukas gehe Maria, nicht Joseph an. Diess hat man dadurch zu erweisen gesucht, dass *a.* Jesus dem Lukas, welcher doch die übernatürliche Geburt Jesu erzählt, nicht hätte David's Sohn heissen können, wäre nicht auch Maria in der Tradition von David hergeleitet worden, *b.* wirklich Maria bei den Talmudisten Tochter Eli's heisst, wie hier V. 23 der Vater Joseph's heisst. Dabei würde V. 23 keine Veränderung des Textes nöthig sein, sondern Joseph könnte nach einer Sitte, welche wirklich bestand (Neh. 7, 63), als Gatte einer Erbtochter (4 Mos. 27, 1—11) den Namen des Schwiegervaters führen (Grotius, Schleyer).

Aber die Ausgleichung wird doch immer zu künstlich. Vielmehr, wie wir schon zu Matth. 1, 1 andeuteten: 1. Die jüdischen Genealogieen waren wohl schon seit dem Exil etwas sehr Unsicheres geworden. (Differenzen der Chronik von den

rigen Büchern.) Ueberdiess erzählt Julius Afric. a. O., erodes habe die Geschlechtsregister der Vornehmen ver- annt. 2. Wir haben wahrscheinlich in den Genealogieen bei atthäus und Lukas nur Nachforschungen, Arbeiten zu sehen, e Abstammung Jesu von David nachzuweisen. Dieses aber wiss nicht blos im messianischen Interesse, denn wo Jesus ὸς Δαβὶδ angeredet wird, bei den drei Ersten (Apok. 5, 5. 22, 16. ῥίζα Δαβὶδ), als Messias, heisst er so als Erbe David's, nicht als Abkömmling. Es mag eine Familientra- dition oder sonst eine Tradition dagewesen sein von einer da- vidischen Abstammung (so auch Röm. 1, 3). Natürlich wurde diese Abstammung hervorgezogen, nachdem man Jesus als Messias erkannt hatte. Aber in der That ist sowohl diese Abstammung als die Auctorität dieser Genealogieen für uns eine ganz gleichgültige Sache.

Im Einzelnen ist weit weniger als bei Matthäus zu be- merken.

Ἦν ist nicht mit ἀρχόμενος, sondern mit ἐτῶν τριάκ. zu verbinden. Es ist die gewöhnliche Construction. „J. war von ungefähr dreissig Jahren.“ Ἀρχόμενος = als er begann, wie ἄρχεσθαι AG. 1, 22 und ἀρχή Mark. 1, 1. So schon die Kirchenväter. „Als er öffentlich auftrat.“ Bor- nemann hat ἀρχόμ. ohne Grund bezweifelt. Dieses hat nur Schwierigkeit, wenn man es entweder mit ἦν ἐτῶν τρ. (Meyer: „angehender Dreissiger“) oder mit ὤν (Grotius, Paulus) verbindet. Ὡσεί, oft bei Lukas, macht das Datum von dreissig Jahren unbestimmt. Um so weniger wohl soll die Altersbestimmung genau sein, da sie wahrscheinlich mit Rück- sicht auf die altisraelitischen Bestimmungen und Gewohnhei- ten geschieht, nach denen das dreissigjährige Alter gewöhn- lich den Anfang des öffentlichen Lebens machte —: 4 Mos. 4, 3. 47. 1 Chron. 24, 2 f. (Leviten) 2 Sam. 5, 4 (David). Dieses ging in die kanonischen Bestimmungen der Kirche über.

Ὡς ἐνομίζετο gewiss gegen die Annahme der leiblichen Abstammung von Joseph, mit Rücksicht auf 1, 35. Νομίζεσθαι also nicht: bürgerlich gelten (Paulus: „wie es der Sitte gemäss war," weil er ὢν ἀρχ. verbindet), sondern: in der Meinung der Menschen gelten.

Die Namen sind wie bei Matthäus in der griechisch-jüdischen Form. V. 25. Nachum, Ezli, Nakkai. — V. 26. Schimei. — V. 27. Rhesa, Sohn des Serubabel, wird 1 Chron. 3, 19 f. nicht mit unter dessen Kindern erwähnt. — V. 31. Nathan 2 Sam. 5, 14. — Das Folgende von David bis Abraham V. 34 ist dem Matthäus parallel. Vgl. 1 Chron. 2, 5 ff. Ruth 4, 19 ff. — V. 36. Kainan, zwischen Schelach und Arphaxad, findet sich im Original weder Gen. 10, 28 u. 11, 12 noch 1 Chron. 1, 24, wohl aber in der alexandr. Uebers. Lukas folgt also hier dieser. Die folgenden Glieder von Sem an sind aus Gen. 5, 9—20. Auffallend ist zum Schlusse V. 38 das τοῦ θεοῦ. Adam führte bei den späteren Juden oft dieses Prädicat. Auch Philo *de mundi opif.*: ὃν ὁ θεὸς ἐδημιούργησε. Auf Jesum ist es in keinem Falle zu beziehen, wie Paulus will, welcher annimmt, dass die ganze Genealogie eingeschaltet worden sei bei einer späteren vom Lukas veranstalteten Revision; er habe ursprünglich geschrieben: Καὶ αὐτὸς — τριάκοντα, ἀρχ. ὤν, ὡς ἐνομ., υἱὸς τοῦ θεοῦ. Wetstein meint, es sei den Abstammungen von Göttern bei den Heiden gleich gemacht worden. Doch der Evangelist will wohl mit diesem Beisatze τ. θεοῦ erweisen, dass Jesus auch seiner Abstammung von Adam nach Gottes Sohn gewesen sei (sowie 1, 35), er also auch in jeder menschlichen Weise diesen Namen führen könne.

Kap. 4, 14—30. Es ist V. 14 die Zeit nach der Versuchung gemeint, die Zeit von Matth. 4, 12. Mark. 1, 14, auch Joh. 4, 44. Jene Beiden: nach des Johannes Gefangenschaft. Ἐν τῇ δυνάμει τ. πν. (mehr als πλήρης πν. V. 1:

Vorbereitung) zur Wirksamkeit. *Περίχωρος* Mark. 28 *τῆς Γαλιλαίας*.

Den Auftritt in Nazaret V. 16—30 erzählen die eren Evangelien nicht, doch deuten (aus späterer Zeit) ath. 13, 53 ff. und Mark. 6, 1 ff. darauf hin.

Κατὰ τὸ εἰωθός AG. 17, 2. *Ἀνέστη ἀναγνῶναι*, ganz in gewöhnlichen Weise der Synagogen. Es wurde stehend esen, und der Lesende, wenn er sich selbst dazu erbot, r auch der Ausleger. Christus war nicht aufgefordert worden zum Lesen. Bei Reden *ἀναστάς* AG. 13, 17. — V. 17. s wird nicht so erzählt, als wenn eine bestimmte Stelle er Schrift von ihm habe gelesen werden müssen, wie spär Parascheu und Haphtharen, sondern, wie wenn ihm diese telle zufällig vorgekommen sei. Nur das geht aus dem exte hervor, dass eben, an diesem Tage, das Buch des Jeaia gelesen wurde. *Εὗρε*, ohne Zweifel zufällig. — V. 18. *Πνεῦμα — δεκτόν* Jes. 61, 1 f.; aus 58, 6 ist nur die Formel V. 19 *ἀποστεῖλαι τεθραυσμ. ἐν ἀφέσει* beigefügt worden. Die Stelle ist nach der alex. Uebers., etwas verändert, gegeben. *οὗ εἵνεκεν*: deswegen. Im Orig. umgekehrt: „darum weil (יען) er mich gesendet hat.“ *Ἔχρισέ με* — von der prophetischen Salbung, Weihe (1 Kön. 19, 16) gesagt. „Deswegen hat mich der Herr geweiht.“ So AG. 4, 27. Anders *χρίειν* Joh. 2, 20 u. AG. 10, 38 (begaben, geistig ausstatten). *Πτωχοί* sind die Frommen, Hülfeerwartenden. S. z. Matth. 5, 3. Nach *ἀπέσταλκέ με* hat der textus vulg. noch *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν*, welche Worte Griesbach wegliess und Lachmann als zweifelhaft bezeichnete. Doch da sie im Original und in der alexandr. Uebersetzung stehen, sind sie wohl nur, entweder zufällig oder absichtlich, vielleicht um das *κηρύξαι* dem *εὐαγγελίσασθαι* näher zu bringen, weggelassen worden. — V. 19. *Ἄφεσις* = Freiheit. LXX Lev. 34, 8. *Τυφλοῖς ἀνάβλεψιν*, auch im Orig. uneigentlich.

Θραύεσθαι = *frangi*, durch Elend gebrochen werden. *Ἀποστεῖλαι ἐν ἀφέσει*, ganz hebraisirend, s. v. a. frei wegzulassen. *Ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός* ist Jahr, Zeit, welche Gott für erfreulich erklärt hat. Orig.: שְׁנַת רָצוֹן, Jahr für die göttliche Gunst. Vgl. Jes. 49, 8. 2 Kor. 6, 2. Aus dieser Stelle kam die Annahme der Alexandriner (Clem. Al. *Strom.* 1, 407. Origen. *de princ.* 4, 5), dass Jesus nur Ein Jahr gelehrt habe. — V. 20. *Καθίζειν* die gewöhnliche Bezeichnung für: sich zum Lehren anschicken. *Ἀτενίζειν* mit *εἰς* und dem Dativ vorzugsweise bei Lukas.

V. 21. *Ὅτι* u. s. w. Dieses der allgemeine Inhalt seiner Rede. *Ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* ist nicht zu *γραφή* (Euthymius, Paulus: „die euch vorgelesene Schrift," sodass *ἡ* nach *αὕτη* weggefallen oder zu suppliren ist), sondern zu *πεπλήρωται* zu beziehen: „kündigt sich durch mich euch als erfüllt an." Nicht im weiteren Sinne: vor euch, nämlich Juden, Galiläern, unter denen ich predige — sondern: in der Synagoge. *Ἡ γραφή*: die Schriftstelle (Mark. 12, 10. 15, 28). — V. 22. *Μαρτυρεῖν τινι* wie 11, 48. „Lobten ihn." *Λόγοι χάριτος* = *χαριέντες* (Eph. 4, 29. Kol. 3, 16. 4, 6), holdselige, edle Worte. — V. 23. *Πάντως*: *certe*. gewiss (AG. 28, 4); hier zumuthend. *Παραβολή*, Sprüchwort, 1 Sam. 10, 12. Dieses Sprüchwort war bei den Alten wie bei den späteren Juden sehr gewöhnlich. Aber hier, dem Folgenden gemäss, in etwas freierem Sinne. „Hilf den Deinen zuerst." Olshausen: Hilf dir von der Armuth. Meyer: Ersetze dir durch Zeichen was dir an prophetischer Auctorität abgeht. Auf Beides antwortet das Folgende nicht.

Nun V. 24 ein anderes Sprüchwort dagegen: Sie meinten es doch nicht redlich. Dann V. 25 — 27: Nur den Würdigen, nicht immer den äusserlich Nächsten widerfahren göttliche Segnungen. — „Als der Himmel verschlossen war drei und ein halbes Jahr, als grosser Hunger war über dem ga-

Lande.“ Verschlossener Himmel: 2 Chron. 6, 26. 7, Die Erzählung 1 Kön. 17, 1. 18, 1. 45 spricht nur 3 Jahren, aber die Tradition immer von 3½ J., auch . 5, 17. Es war eine heilige Zahl (halbe Jahreswoche: ı. 9, 27. 12, 7. Apok. 11, 2. 12, 6), wenn man nicht den drei Jahren das Halbjahr noch hinzuverstehen will, welchem kein Regen zu fallen pflegt, das von einer Regen- zur andern. — V. 26. Sarepta (römische und griechische Form), Zarphat, in Phönizien, zwischen Tyrus und Sidon. *Σιδωνίας* statt *Σιδῶνος* haben die Hauptcodd. u. Lachmann: Umgebung von Sidon. — V. 27. *Ἐπὶ Ἐλισσαίου* 3, Vgl. 2 Kön. 5, 14. Neeman, hebr. Naaman.

V. 28—30 auch ganz eigenthümlich bei Lukas. Der rn der Nazarener bezieht sich wohl vornehmlich auf die sammenstellung von ihnen mit heidnischen Menschen. *Ἐξέβαλον* = trieben ihn hinaus. *Ὀφρύς*, wie auch *supercilium*: Höhe des Bergs; *κρημνός*, steilerer Fels. *Ἐφ' οὗ* zu oς. Das alte Nazaret war auf dem Berge gebaut, das jetzige gt unter ihm. *Διελθὼν διὰ μέσου*, wunderbar (Variante Joh. 59). Tertullianus *adv. Marc.* 4, 8: *Evasit soluto tumultu, non per caliginem eluso.*

Kap. 7, 36—50, bei Lukas allein: berühmte Erzählung von der Huldigung eines sündhaften Weibes d Jesu Rede dabei. Siehe zu Matth. 26, 6 ff. Mark. , 3 ff. vgl. Joh. 12, 1 ff. Die altkirchliche Meinung hielt es Dieses für Eine Begebenheit. Aber freilich trifft fast r der Name des Hausherrn, Simon, mit Matthäus und rkus zusammen. Bei Johannes wird der Hausherr nicht nannt: doch ist es wohl ein Anderer als Lazarus (*συνανα-*). Gewöhnlich wurde noch dieses Weib mit der 8, 2 lark. 16, 9), nämlich Maria Magdalena, für dieselbe gelten und alles Dieses mit der Erzählung des Johannes zusmmengestellt. Also Maria Magdalena wurde als die Schwe-

ster des Lazarus angesehen. — In jedem Falle geht Zeit, Ort und Sache der Begebenheit bei Lukas zu sehr von der andern ab; aber es ist, wenn auch die Begebenheit vorgefallen ist, wahrscheinlich, dass in seine Erzählung Etwas von jener eingeflossen sei.

Für ἀνεκλίθη hat Lachmann nach den Hauptcodd. κατεκλίθη geschrieben; so auch V. 37 κατάκειται statt ἀνάκειται. Beide mit κατά gebildeten Formen sind in der klassischen Sprache gewöhnlich und im N. T. seltener. — V. 37. Unter ἐν τῇ πόλει ist gewiss eine galiläische Stadt gemeint; vielleicht Nain (Scholz u. Andd.), von welcher auch zuletzt die Rede war. Paulus dachte an Jerusalem, welches ἡ πόλις vorzugsweise genannt wurde. Nothwendig ist es dieses oder Bethanien, wenn die Begebenheit für Eine gehalten wird mit der bei den drei übrigen Evangelisten. Ἁμαρτωλός — „bisher es gewesen war.“ Denn gewiss sollte das, was sie that, Ausdruck des Dankes sein für das was Jesus an ihr sittlich gethan. Lachmann's Text (besonders auch latein. Ueberss.) giebt κ. ἱ. γ. ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμ., wahrscheinlich in demselben Sinne, nicht (de Wette): „welche ein sündiges Gewerbe trieb.“ Die Art der Versündigung liegt nicht im ἁμαρτωλός; es braucht nicht die wie Joh. 8 verstanden zu werden. — V. 38. Ὀπίσω: hinter ihm, nämlich wie er zum Mahle gelagert war. Sie wagte sich nicht vorzustellen. Auch die Huldigung ist eine andere als bei den übrigen Dreien: nach Matth. u. Mark. Salbung des Hauptes, nach Joh. auch Abtrocknen mit dem Haupthaare. Hier aber kommt Thränenbenetzen hinzu. Ἀλάβαστρον s. z. Matth. 26, 7. — V. 39. Τίς καὶ ποταπή (1, 29): Wer und von welcher Art = Leben, Gesinnung. Den Propheten wird hier also das Sehen und Erkennen des Verborgenen beigelegt. Joh. 4, 19.

V. 41. Δανειστής hier allein: der Ausleihende. Es wird

ott dadurch bezeichnet; Christus stellt sich in der Parabel Stellvertreter Gottes dar — die Freundlichkeit gegen ihn als e Huldigung Gottes selbst und die Sündenvergebung durch t als eine durch Gott selbst. *Χαρίζεσθαι* = *condonare*. Pau- gebraucht das Wort oft von der Sündenvergebung; so 2 Kor. 7. 10. 12, 13 u. and. Statt *τίς* — *ἀγαπήσει* lesen Tatia- us und Ulfilas: *τίνα αὐτῶν πλεῖον ἠγάπησεν*. Vgl. Zahn *Keil's u. Tzschirn. Analekten* 3, 3. V. 44—47 folgt die wendung auf den Pharisäer und das Weib: Je mehr Schuld d Vergebung, desto mehr Liebe; aber Sündenvergebung er- gt auch nur um der Liebe willen. Doch die, denen Viel ver- ben werden muss, sind nicht die grossen Sünder, sondern die elche nach Sündenvergebung mehr verlangen (vgl. *ἁμαρτω- ς* Matth. 9, 12). *Τδωρ* u. s. w., näml. du nicht selbst; nn das Fusswaschen überhaupt lag in der Sitte und eine ab- chtliche Geringschätzung Jesu von Seiten des Pharisäers lässt ch nicht denken. Sinn von V. 44—46: Diese hat mich icht wie du, sondern mit tiefem Gefühle von Demuth be- ndelt. Die Gegensätze sind sehr stark, der Ausdruck von emuth und Liebe des Weibes gegen das stolze und kalte ètragen des Pharisäers. *Οὗ χάριν* gehört zu *λέγω σοι*, nicht *ἀφέωνται*; denn zu *ἀφ.* gehört als Grund das folgende *ὅτι ἀπ. πολύ*. Weil sie so demüthig ist, wird ihr Viel vergeben, d solche sind auch vorzüglich dankbar. Nur das Zweite er, dem Viel vergeben wird, liebt Viel) lag im Gleichnisse . 41—43; auf das Erste (dem, der Viel liebt, wird Viel ver- ben) führt das angeführte Beispiel des Pharisäers V. 44— *Ἠγάπησε πολύ* — „mir viele Liebe erwiesen," oder *ἀγα- ᾶν* ist schlechthin von Gottesliebe, Demuth, Vertrauen zu rstehen. Anders wird Matth. 6, 14 f. und 1 Petr. 4, 8 indenvergebung auf Liebe zurückgeführt; so fasste es hier e römisch-katholische Auslegung. — V. 48. *Ἀφέωνταί σ. ἁμαρτ.* anders als 5, 20. Hier: Ueberzeuge dich von dem

was dir gewiss ist (V. 47), von der göttlichen Sündenvergebung. V. 49 wie 5, 21, doch hier mehr anerkennend, verwundernd. V. 50. *Εἶπε*: weiter sprach er. Die Rede ist wie verbessernd das in V. 49. „Gottvertrauen hat dir geholfen — ich kündige dir nur die Hülfe an.“ *Πορεύου εἰς εἰρήνην*, eine hebräische Formel (1 Sam. 1, 17; *ἐν εἰρ.* Jak. 2, 16), hier bedeutend: Gehe hin guten Muths! Ganz dieselben zwei Formeln 8, 48 u. Mark. 5, 34.

Kap. 9, 51 — 18, 14 ist der dem Lukas eigenthümlichste Abschnitt, wiewohl er in vielem Einzelnen den vorigen Evangelien entspricht.

Die letzte Reise nach Jerusalem setzt Lukas so früh wie Johannes (Kap. 7). Aber während dieser Jesum in Jerusalem lange verweilen lässt, mit Nebenreisen in Judäa und Peräa, lässt Lukas Jesum die Reise dahin verlängern. Ja durch Samaria und zurück durch Galiläa (17, 11) lässt er ihn dahin gehen. — Lukas kann nicht mit den übrigen Evangelisten hier vereinigt werden. Er selbst wollte wahrscheinlich die Darstellung zweier Traditionen von einem langen Aufenthalte in Galiläa und einer frühen Reise nach Jerusalem (beide Berichte streiten nicht mit einander) vereinigen. In diese Zeit nun reiht er verschiedenartige Erzählungen ein in freier historischer Behandlung. Man hat an verschiedene Urkunden gedacht; aber sie sind 1. in der Sprache und Darstellung nicht zu erkennen (Hebraismen gebraucht Lukas gern, im historischen Stile), 2. kann nicht eine Verbindung mehrer nachgewiesen werden (Schleiermacher).

V. 51. *Συμπληροῦσθαι* AG. 2, 1. Gal. 4, 6: durch Erfüllung der bestimmten Zeit gekommen sein. Anders *πλησθῆναι* 1, 57. 2, 6. *Ἀνάληψις*, wie *πορεύεσθαι*, *ὑπάγειν* u. *ἀναβαίνειν* bei Johannes (6, 62. 14, 28): Scheiden von der Erde. *Ἀναλαμβάνεσθαι* war aus 2 Kön. 2, 11 das gewöhnliche Wort von Verklärung zum himmlischen Leben. Vgl.

AG. 1, 2. 11. 1 Tim. 3, 17. *Πρόσωπον στηρίζειν*: *tendere*. LXX Jer. 21, 10. Ezech. 6, 2. 14, 8. So *πρ. πορεύεται* V. 53. 2 Sam. 17, 11. Also wohl ohne stärkere Bedeutung (festen Entschlusses); blos: er richtete sich.

Das Nächste nun V. 52—56 hat Lukas allein.

Ἑτοιμάζειν, Stäte oder Mahlzeit (22, 8 f.). — V. 54. Von Samaritern wurde es wohl doppelt schwer genommen. *θέλεις εἴπωμεν*: sollen wir in deinem Namen sagen. Die Worte *ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησε* fehlen in wichtigen Zeugen; doch die neuere Kritik hat sie beibehalten. Vgl. 2 Kön. 1, 1—14. Die kirchliche Geschichte erwähnt noch später eine solche harte Rede des Johannes gegen Cerinth: Euseb. *hist. eccl.* 4, 24 nach Iren. *adv. haer.* 3, 3. — V. 55. *Πνεῦμα*: Gesinnung. Vgl. Röm. 8, 15 u. and. Bei *οἵου πνεύματος* ist nicht mit Luther *τέκνα* zu suppliren: „welches Geistes Kinder ihr seid;“ sondern: „Wisset ihr nicht, welchem Geiste ihr angehört, oder: welchen ihr empfangen haben sollt (nicht — Grotius u. Bornemann —: welchen ihr verrathet)?“ Nämlich nicht den strengen, prophetischen. Der Zusatz im text. rec.: *ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι* — vgl. Matth. 18, 11 u. unten 19, 10 — ist nach überwiegenden handschriftlichen Auctoritäten gestrichen. Und allerdings passen diese Worte gar nicht; denn sie würden sich 1. auf die Schonung des äusserlichen Menschenlebens beziehen, in welchem Sinne dieselben sonst nie von Jesus gesagt werden, 2. war ja das, worüber dieser die Jünger tadelt, nicht die Hartherzigkeit, sondern entweder der Stolz als Prophetenjünger oder der Fanatismus für den Propheten. Aber sogar das Ganze nach *ἐπετίμησεν αὐτοῖς* bis *ἀλλὰ σῶσαι* hat die meisten und wichtigsten Handschriften gegen sich. Auch Paulus und Lachmann lassen dieses Alles weg. Indessen konnte die Weglassung in den Handschriften auch wohl des Misverstandes

wegen oder auch nur zufällig geschehen. Und die Hauptantwort ist zu bedeutend, dieses οὐκ οἶδ., οἷον πν. ἐ. ὑ.;

Kap. 10, 1—16: Aussendung von siebzig Jüngern (neben den zwölf), um ihm voranzugehen. Daraus, dass Lukas allein von diesen erzählt, ist oft (s. Einleit.) geschlossen worden, er selbst sei Einer von ihnen gewesen: natürlich ohne Grund und Recht. — Offenbar liegt in dieser Einrichtung eine Nachbildung der Einrichtung von Moses, 4 Mos. 11, 16. 25, der siebzig Gehülfen desselben, denen nach das Synedrium eingerichtet wurde. Lukas findet wohl in der Zahl siebzig eine Beziehung auf die Heiden; denn solcher Völker nahmen die Juden siebzig an. Wäre nun auch die Zahl siebzig gerade nicht zu streng zu nehmen, sondern als runde Zahl und mit Beziehung auf jenes Beides, so dürfen wir doch darum nicht das bezweifeln, dass Jesus auch einem grösseren Jüngerkreise Aufträge gegeben habe. Bei Johannes finden sich auch solche μαθηταί im weiteren Sinne. — Diese Rede bis V. 16 findet sich auch anderwärts an die Apostel gesprochen, selbst bei Lukas.

Ἀναδεικνύναι = *designare*, von Königen 2 Makk. 9, 23. 25. gr. Esr. 1, 34. 37, von Statthaltern 2 Makk. 10, 11. 14, 12. Anders ἀνάδειξις 1, 80: entweder Vorstellung durch Gott, *inauguratio*, oder eigenes Hervortreten. Καὶ ἑτέρους, welches nicht unmittelbar mit ἑβδομήκοντα zu verbinden ist (23, 32), nimmt keineswegs, wie Schleiermacher will, auf ἀγγέλους 9, 52 Rücksicht, sondern auf die zwölf Jünger Kap. 9 z. A. Nach ἑβδομήκοντα fügen einige Codices δύο bei; auch die Vulgata. — V. 2 parall. Matth. 9, 37 f. — V. 3 bis 12 parall. oben 9, 3—6 (Matth. 10, 9—16. Mark. 6, 7—11): doch Vieles ist hier eigenthümlich. V. 3 f. enthält Aufforderung zum Gottvertrauen: von Aussen sei Gefahr da; sie selbst sollen sich nicht vorsehen. Βαλάντιον (nur hier): Tasche für Geld, πήρα: für

ebensmittel. Mit μηδένα κ. τ. ὁ. ἀσπάσησθε ist nicht Begrüssung überhaupt untersagt (2 Kön. 4, 29 aus Eile; hier die Meisten), vielmehr das Ansprechen aus Hülfsbeflissenheit. V. 6. Τίὸς εἰρήνης (2 Sam. 12, 5. Eph. 2, 3): ückes werth oder dafür bestimmt = ἄξιος b. Matth. Ἀναπαπτειν = ἐπιστρέφειν b. Matth., LXX Jes. 45, 23. 55, 11: olg-, segenlos sein. V. 7 vgl. Matth. 10, 10 f. (Luk. 9, . Ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ: in dem Hause, von dem die Rede e Wette); nicht: in demselben H. (Paulus), oder: im ause selbst (Bornemann). Τὰ παρ' αὐτῶν: was sie haben. Vgl. Mark. 5, 26 τὰ παρ' αὐτῆς. Μὴ μεταβαίνετε, nämlich nicht um nur der Bequemlichkeit, des Wohlseins willen. 11: Oeffentlich sollen sie es thun. Matthäus (10,14) sagt s, dass sie es thun sollen. Ἀπομάσσεσθαι = abstergere. hr Wenige lesen hier ἀποτινάσσεσθαι (9, 5), wie Matth. O.) u. Mark. (6, 11) ἐκτινάσσειν; auch AG. 13, 51. Πλὴν ὅτο u. s. w.: Dennoch wollen wir unsern Auftrag bei euch füllen. Ἐφ' ὑμᾶς, welches hier der text. rec. beifügt, ist n der neueren Kritik aus äusseren Gründen weggelassen rden; es erscheint ebenfalls innerlich verwerflich. — 13 bis 15 parall. Matth. 11, 21—24. De Wette: falhe Reminiscenz. Zu V. 16 vgl. Matth. 10, 40—42. V. giebt den Grund an von jenem Strafgerichte: sie versünigen sich an mir und damit zugleich an Gott. Ἀκούειν: gläubig anhören.

V. 17—20, dem Lukas eigenthümlich: Rückkehr der ebzig. Auch die Rückkehr der Apostel 9, 10 hat er allein. Ἐν τῷ ὀνόμ. σου: deinen Namen hörend. — Hierauf bis 20 zwei Antworten: das dämonische Reich sei schon durch zerstört und werde es immer mehr werden; aber sie llten in ihrem Wirken nicht auf das äusserlich Glänzende richtet sein, sondern auf ihren geistigen Beruf. — Sehr deutend wird hier, indem das Bild vom Dämonischen bei-

behalten wird, doch demselben ein grösserer, sittlicher Sinn beigelegt und zugleich der Gedanke der Jünger auf das Eigenthümliche, Wesentliche hingelenkt. — V. 18 wird durch ἐθεώρουν das Werk wie schon geschehen dargestellt. Es ist nicht das Schauen in Vision oder in ihren Berichten, sondern die Anschauung im Geiste gemeint. „Satan vom Himmel fallend" ist Bild wie Apok. 12, 8. 20, 10 vgl. Jes. 14, 12. Der Sinn ist wie Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Ὡς ἀστραπήν Matth. 24, 27. Zach. 9, 14; doch nicht blos: schnell, plötzlich, sondern: als eine Himmelserscheinung herabstürzen. — V. 19: Das Dämonische also wird auch gegen euch Nichts vermögen. Es ist nicht gerade nöthig, dieses auf das äusserliche Leben zu beziehen. „Auf Schlangen und Skorpionen (σκόρπιος: in der orientalischen Bildersprache werden diese immer mit dem dämonischen Reiche zusammengedacht; hier nicht eigentlich zu fassen: de Wette) einherzugehen" ist sprüchwörtlich. Ps. 91, 13. Mark. 16, 18. Apok. 9, 3. Ὁ ἐχθρός = Satan (Matth. 13, 25 vgl. 28). Δύναμις = Heeresmacht. — V. 20. „Darüber, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind." Im Buche des Lebens (Ps. 69, 29) Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 20, 12. „Ihr bewährt seid vor Gott," nämlich in eurem Berufe.

V. 29—37: die Erzählung vom Samariter. Sie wird V. 25—28 eingeleitet mit einem Berichte, welcher zwei Erzählungen verschmilzt: Matth. 19, 16. Mark. 10, 17 — unten Lukas selbst 18, 18 — und Matth. 22, 35 ff. Mark. 12, 28 ff. Aber das von V. 29 an hat Lukas allein.

V. 29. Δικαιοῦν ἑαυτόν: sich über die Frage als etwas anscheinend Bekanntes rechtfertigen. Τίς — Wer hat Ansprüche an mich zu machen? Wer steht mir so nahe, dass ich ihn lieben muss?

Die Erzählung V. 30—37 ist nicht eigentlich Parabel, sondern lehrreiches Beispiel. Sie ist leicht und natürlich. In

er Kirche wurde sie viel als Allegorie behandelt: Welt — Christus. Aus V. 35 entstand der Begriff der überflüssigen Werke, der *opera supererogationis* (Vulg.: *quodcumque super erogaveris*).

V. 30. Ἄνθρωπος gewiss ein jüdischer Mann (Kühnoel). Olshausen denkt an einen Heiden. Paulus lässt es unbestimmt. Der Weg von Jerusalem nach Jericho war sehr unsicher durch reissende Thiere aus dem Waldgebirge (der Berg Quarantania gehört zu demselben) und durch Räuber; er heisst jetzt noch die Blutstrasse. Vgl. Joseph. *de bell. Jud.* 4. 8, 3. Hieronym. *in Jerem.* 3, 2. Nach Eusebius (*de loc. hebr.*) hatten die Römer dort ein Castellum erbaut. Πληγὰς ἐπιθεῖναι (*imponere*) AG. 16, 23. Τυγχάνοντα neben ἡμιθανῆ ist nicht ungriechisch (Bretschneider); Lachmann hat es gestrichen. — V. 31. Συγκυρία = der Zufall. Die klassischen Worte sind συγκύρησις und συγκύρημα. Ἀντιπαρῆλθεν: ging auf der anderen Seite vorbei, um ihn nicht zu sehen. In Jericho waren viele Prieser, wenn es gleich nicht eine Priesterstadt war. — V. 32. Γενόμενος κατὰ τὸν τόπον (V. 33 ἦλθεν κατ' αὐτόν): als er hier angekommen war. Ἐλθών ist oft weggelassen worden, weil es nach γεν. κ. τ. τόπον überflüssig schien; es ist aber mit ἰδών zu verbinden: wie er kam und sah. Wetstein deutet auf zweierlei dabei noch hin, was die Schlechtigkeit der Beiden steigert: 1. dass sie vom Gottesdienst gekommen oder dahin gegangen und 2. dass sie wohl nicht blos aus Lieblosigkeit so gehandelt, sondern weil sie die Befleckung durch den Verwundeten gescheut haben. In jedem Falle werden diese beiden Klassen mit Bedeutung genannt. — V. 33. Κατ' αὐτόν wie V. 32 κατὰ τὸν τόπον: kam bei ihm an. Alles was hier freundlicher, helfender Weise geschehen konnte, geschah durch den Samariter (V. 34). — V. 35. Er sorgte auch für die Zukunft (ἐξελθών: da er fortging) und wahrscheinlich Alles gebend was

er eben hatte. — V. 36. „Wer betrug sich als Nächster?“ Das Beispiel V. 30 ff. beantwortet nicht die Frage V. 29: wer als Nächster geliebt werden solle, sondern wendet sich auf den welcher als Nächster liebe. Für den Juden soll die Person des Samariters als Nächsten hervorgehoben werden. Doch im Schlusssatz V. 36 ist die eigentliche Antwort angedeutet: jeden Bedürftigen siehe als deinen Nächsten an. — V. 37. „Der Erbarmen Uebende.“ *Πορεύου*: *age jam.* *Ὁμοίως*: wie jener handelte. Also: erbarmend ohne Unterschied.

V. 38—42 ist dem Lukas eigen.

Κώμη τις nach Johannes Kap. 11 u. 12 Bethanien. Ungewiss bleibt es, ob Lukas denselben Ort im Sinne gehabt hat. Der Charakter der Frauen, der Schwestern des Lazarus, bei Johannes ist ganz dem hier entsprechend. — V. 39. *Παρακαθίζειν*, bei'm Mahle nämlich oder als Schülerin. So auch bei den Römern *sedere*, nicht *accumbere* der Frauen. — V. 40. *Περισπᾶσθαι* altgriechisch (*περισπασμοί*): Viel beschäftigt sein, Viel sorgen, ganz dem *τυρβάζεσθαι* V. 41 entsprechend. *Διακονία* 8, 3 ist Sorge für die Bewirthung. — V. 41. Für *τυρβάζῃ* (*turbaris*) giebt Lachmann *θορυβάζῃ* (bei den Alten ungewöhnlich). *Περὶ πολλά* geht auf den Dienst oder die Speisen. Die berühmten Worte, *ἑνός ἐστι χρεία*, können absichtlich doppelsinnig gesprochen worden sein, wie es in der sententiösen Sprache gewöhnlich ist. Aber sie sind gewiss nicht blos im äusserlichen Sinne (Theophylaktus, Beza, Wetstein, Paulus; dahin geht auch wohl die Lesart *ὀλίγων δέ ἐστι χρεία ἢ ἑνός*, wie auch Hieronymus citirt und die lateinische Kirche besonders oft las) aufzufassen: nur Einer Speise bedarf es. Der ganze Satz *ἑ. δὲ ἐ. χρ.* wurde in der lateinischen Kirche oft weggelassen. Aber es ist derselbe gewiss nur im uneigentlichen, geistigen Sinne zu verstehen, wenngleich das *ἕν* im Bilde der Speise

gemeint ist. „Nöthig, wesentlich zum Haben und Geniessen ist nur Eines.“ Nämlich das Innerliche, Geistige, Ewige, *αἰώνιος ζωή* (nicht — Kirchenvv. —: mein Wort). Ein ganz johanneischer Gedanke. Aehnliches Matth. 6, 33: *ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Und. das. 16, 26: *Τί ὠφελεῖται ἄνθρωπος* u. s. w. Das *ἕν* ist = *ἀγαθὴ μερίς*, doch steht dieses mehr in subjektiver Bedeutung: Theilnahme am Rechten, Erfreulichen. *Οὐκ ἀφαιρεθήσεται*: es bleibt ihr — nämlich als Innerliches. Nicht blos: du sollst es ihr nicht entziehen wollen. Wenn das Bild der Speise in den Worten liegen sollte, so bedeutet dieses *οὐκ ἀφαιρ.* s. v. a. *βρῶσις μένουσα* Joh. 6, 27 vgl. 4, 14. Es giebt höhere Dinge; diese sind bleibend.

Kap. 13, 1—17 zwei Erzählungen, welche Lukas allein hat.

V. 1. „Erzählten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte.“ Diese Galiläer waren nicht die Anhänger des Galiläers Judas, AG. 5, 37; denn dieser Auflauf war weit früher, zur Zeit der Schatzung des Quirinus. Von Galiläern erzählt Josephus Nichts dieser Art. Es sind uns unbekannte Männer, wahrscheinlich Aufrührer, welche so am Paschafeste hingerichtet wurden, wie die beiden sogenannten Räuber mit Jesu. Aehnlich wurden unter Archelaus am Pascha auch viele Galiläer wegen Unruhen getödtet (Joseph *Antiqq.* 17. 9, 3 u. 10, 2); sie waren zum Auflaufe geneigt (ders. in s. *vita* 17). *Αὐτῶν* ist die gangbare Lesart, *αὐτοῦ* haben nur sehr Wenige, auch unpassend oder wenigstens zu geschmückt. *Μετὰ τῶν θυσιῶν* = *τοῦ αἵματος τῶν θυσιῶν*. „Blut durch Blut vermischen“ ist eine sprüchwörtliche Redensart. Hos. 4, 2 — freilich anders: Blut über Blut vergiessen. Aehnlich wie hier Livius *Hist.* 19, 39: *nefando sacro mixta hominum pecudumque caede respersus.* Entweder wurden diese Menschen in den

Tempelvorhöfen ergriffen und getödtet, oder der Sinn soll nur sein: bei ihrer Festfeier seien sie getödtet worden.

Nach der folgenden Rede Jesu waren die Aeusserungen der Menschen über diese Galiläer tadelnd und zwar nicht gegen Pilatus, sondern gegen sie, geschehen.

V. 2—5. Sinn: Durch äussere Unfälle wird Niemand als schuldig bezeichnet (V. 2 u. 4 vgl. Joh. 9, 3). Ferner: Auf dieselbe Weise verdienten die selbst umzukommen, welche jene tadelten, nach ihrer Gesinnung in dieser Beziehung, um welcher willen die Galiläer umgekommen waren (V. 3), und ihrer Würdigkeit wegen überhaupt (V. 5). Jesus giebt dem Vergeltungsglauben die rechte Wendung auf die Selbstprüfung (de Wette). Der Sinn ist sicher dieser: Jeder solle sich nur seiner Schuld erinnern.

V. 2. Ἁμαρτωλοί in politischer Bedeutung: Empörerische gegen die Feindesherrschaft. — V. 3. Ἀπολεῖσθε: könnt oder werdet umkommen. — V. 4. Thurm in Siloa; entweder im Thale (ἡ Σιλωὰμ φάραγξ b. Joseph.) oder an der Quelle oder dem Teiche S. (Joh. 9, 7). Weder dieser Bau noch das Ereigniss ist uns sonst bekannt. Wahrscheinlich gehörte dieser Thurm zu der Mauer, welche David in jenem Thale am Fusse des Berges Zion gebaut hatte. Josephus *Antiqq.* 5. 4, 2 vgl. *de bell. jud.* 6, 7. Ὀφειλέται, von ἁμαρτωλοῖς unterschieden, sind Sünder vor Gott. S. zu Matth. 6, 12. — V. 5: Allgemeine Verschuldung des Volks. Dem Sinne des Vorigen, V. 2 u. 4, gemäss ist ἀπολεῖσθε: werdet umkommen, wenn euer Gedanke richtig, dass Sünde zum Unglück führe.

V. 6—9 ist ganz natürlich daran geknüpft. Ein grosses Volksunglück stehe den Juden bevor. Diese Rede steht bei Lukas an der Stelle der Erzählung vom Feigenbaume (b. Matth. 21 u. Mark. 12). Hieraus ist wahrscheinlich, dass eben jener Baum von Jesu zum Symbol (des jüd. Volks) be-

nutzt würde. Sameas b. Joseph. a. O. 14. 9, 4: *διὰ τὰς ἁμαρτίας οὐ δύνασθε διαφυγεῖν αὐτόν* (d. Herodes). — V. 6. Feigenbäume werden in Syrien oft in Weinberge gepflanzt. Aber der Weinberg war ja stehendes Bild für das jüdische Land. — V. 7. „Drei Jahre nun" — bezieht sich nicht auf die dreijährige Wirksamkeit Jesu (diese war ja auch noch nicht um), sondern entweder sind die drei Jahre die gewöhnliche runde Zahl oder aus der palästinensischen Feldwirthschaft hergenommen (dreijährige Fruchtlosigkeit beweist Unfruchtbarkeit). *Τὴν γῆν καταργεῖ*: macht den Boden fruchtlos (wohl nicht blos: lässt ihn unbenutzt), entzieht ihm die Kraft. — V. 8. *Σκάψω περὶ αὐτήν* u. s. w. = ihn umgraben (*ablaqueare*) und ihn gedüngt habe. *Κοπρίαν* rec., *κόπρια* neuere Kritik. — V. 9. *Κἂν μ. π. καρπόν* —: so lass ihn stehen. Eine Aposiopese. *Εἰς τὸ μέλλον*: späterhin.

Zweite Erzählung, dem Lukas eigen, bis V. 17. Sie ist verwandt mit Joh. 5, 1 ff. und die Rede Jesu V. 15 f. mit der 14, 5 vgl. Matth. 12, 11 f.

V. 10. *Ἐν μίᾳ* 5, 12 ff. — V. 11. *Ἦν* nicht = *καρῆν*, sondern = es gab. *Ἀσθένεια* hier das allgemeine Wort für Krankheit (Matth. 8, 17). *Πνεῦμα* nicht eigener Geist (Paulus), sondern Dämon (V. 16). Der Gen. *ἀσθενείας* = solche bewirkend, oder s. v. a. *ἀσθενίς*. Mark. 9, 25 *κωφόν*. Die Beschreibung ist die eines Contracten. Natürlich ist nicht eine willkürliche, gebeugte Haltung gemeint (wie Paulus will). So (von Trauer) *συγκύπτειν* Sir. 12, 11 u. 19, 26. „Sie war gekrümmt und vermochte durchaus nicht sich aufzurichten." *Εἰς τὸ παντελές*, zu *μή* gehörig, noch Hebr. 7, 25. — V. 13. *Χεῖρας ἐπιτιθέναι*, segnend, heilend. Matth. 9, 18. — V. 14. Nicht an und gegen Jesus (Euthymius: aus Furcht) ist der Tadel gerichtet. *Ἐν αἷς δεῖ*: dieses *licet*. „An welchen allein man arbeiten soll." Joh. 5, 17 vgl. 5 Mos. 5, 13—15. *Θεραπεύεσθε* = lasst

euch heilen. — V. 15. Ὑποκριτά rec. Kritisch richtiger ist ὑποκριταί, was auch Lachmann bietet, womit der Mann und die ihm Gleichgesinnten gemeint werden. Sie stellten sich gewissenhaft an, während sie sogar nur um ihres Vortheils willen den Sabbat verletzten. Also hier ganz eigentlich Heuchelei. „Löst ihn von der Krippe und führt ihn zur Tränke.“ Die Vergleichung lag hier im Lösen des Gebundenen (vgl. V. 16). — V. 16. „Diese aber, welche eine Tochter Abraham's ist (Ehrenname — 9, 9. Joh. 8, 33) und welche der Satan achtzehn Jahre lang gefesselt hat.“ Dieses Fesseln wird hier vom gehemmten Gebrauche der Glieder (Satan in dieser Stelle allein statt des Dämon genannt) oder von Krankheit überhaupt gesagt. Οὐκ ἔδει, mit Rücksicht auf δεῖ V. 14: musste sie nicht „von diesen Fesseln befreit werden am Sabbat?“ — V. 17. Ἔνδοξα 2 Mos. 34, 10: herrliche Thaten. „Das Volk freute sich derselben,“ nachdem ihm der Zweifel über ihre Rechtmässigkeit genommen worden war. Solche Volksbewunderung auch 5, 26 u. 9, 43.

V. 31—33 hat allein Lukas. Die Scene muss Peräa sein, ein Gebiet des Herodes Antipas. Die Erzählung ist zu unbestimmt, als dass wir sie ganz klar auffassen könnten. Doch liegt in der Antwort mehr gegen die Juden (Pharisäer) als gegen Herodes. Daher mag es allerdings gegründet gewesen sein, dass Herodes Jesu nachstellte; aber die Anzeige der Pharisäer geschah wohl in einer hinterlistigen Absicht, um Jesus nach Judäa (nach Jerusalem) zu ziehen. V. 31. Statt ἡμέρᾳ ziehen Einige (Griesbach, Schulz, Olshausen) ὥρᾳ vor. — V. 32. Der Name ἀλώπηξ, wie alle anderen Bezeichnungen aus dem Thierreiche in der Sprache des Alterthums, besonders des Orients, hat nichts Beschimpfendes. Schon Wetstein und Paulus bemerkten dieses mit Recht. Blos der Begriff des Schlauen liegt darin. Hier ist der Sinn des Wortes und der ganzen Rede:

Er habe Niemand zu fürchten in seiner göttlichen Lebensbestimmung und in seinem Werke; aber er gehe hinweg, um den Juden ihre Bestimmung zu erfüllen. Ἐκβάλλω δαιμ. κ. ἰάσεις ἐπιτελῶ — dieses hier für seine Wirksamkeit überhaupt. Τελειοῦμαι nicht: vollendet werden, sondern: zum Ziele gelangen, seine Laufbahn beschliessen, s. v. a. δρόμον τελειοῦν AG. 20, 24. Phil. 3, 12. Meyer u. Andd.: höre auf hier zu wirken. Und den zweiten und dritten Tag verstehen diese Erklärer ganz eigentlich; gegen V. 33. „Heute, morgen, am dritten Tage" (τρίτῃ = τῇ ἐχομένῃ im Folg., AG. 20, 15) sind runde, unbestimmte Bezeichnungen. Hos. 6, 2. Jak. 4, 13. So wird das Vergangene durch Gestern und Ehegestern angezeigt 2 Mos. 4, 10. 5, 14. Das wiederholte Präsens soll diese göttliche Bestimmung ausdrücken. Also: meine Lebenszeit ist göttlich bestimmt und gehört meinem Werke. Beides: ich fürchte Nichts dabei. — V. 33: Doch muss ich sogleich jetzt aus seinem Gebiete hinwegziehen, weil ich in Jerusalem sterben muss. Πορεύεσθαι: nach Jerusalem gehen. Gewöhnlich wird es (auch von Neueren) genommen = umherwandeln, sein Geschäft verrichten. Falsch; vgl. das Folg., ὅτι οὐκ u. s. w. Οὐκ ἐνδέχεται (altgriechischer Ausdruck, hier allein) = ἀνένδεκτόν ἐστι 17, 1. Die Bestimmung, welche sich die Juden selbst gaben, ist seiner göttlichen entgegengesetzt. In dieser Stelle findet sich entschiedene Ironie, mit Uebertreibung; Johannes d. Täuf. war ja ausser Jerusalem getödtet worden.

Aber Kap. 15 u. 16 stehen drei Parabeln (15, 11—32. 16, 1—9 u. 19—31) neben einander, gleich bedeutend in der Darstellung wie von grossem Gebrauche in der Kirche. Die Parabel V. 11—32 steht im Zusammenhange mit der Erzählung V. 4—10 vgl. Matth. 18, 1—13 (wiewohl diese nur von μικροῖς spricht) von der Abgunst der Pharisäer gegen Alle, welche sie Sünder nannten. Ἁμαρτωλοί sind

auch hier, wie in allen diesen Reden gegen die Pharisäer: für Sünder geachtete, und: sich für Sünder haltende. Demgemäss sind auch die δίκαιοι aufzufassen. Aber wahrscheinlich stehen alle drei Parabeln in Beziehung auf den pharisäischen Geist. Demnach handelt die zweite und dritte von dem Geiz (16, 14 f.) und der Ueppigkeit der Pharisäer. E. Fink *die Parabeln Christi über die Zöllner u. Pharisäer Luk.* 15. 16, in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Studd. u. Krit.* 1834. 2, 313 ff. Vgl. Zyro ebendas. 1831. 4, 779 ff.

Was nun die Parabel vom verlorenen Sohne anlangt, so ist sie mit besonderer Anschaulichkeit und Lebendigkeit erzählt, entweder weil die Zuhörer besonderes Interesse an ihr nahmen oder weil sie dieselbe öfters von Jesus gehört hatten. Nach der gewöhnlichen Auslegung beschreibt sie überhaupt die fortwährende Geneigtheit Gottes für die Rettung der Sünder zu sorgen und sie bei sich aufzunehmen bei ernstlicher und thätiger Reue. J. Schulthess *d. evang. Lehre v. d. Versöhnung des Menschen mit Gott n. Luk.* 15, 11—32. Zürich 1829. Ch. L. Couard *d. verlorene Sohn;* 12 Predd. Berl. 1831. F. Theremin *d. verl. S.;* 1 Pred. Berl. 1835. H. L. Heubner *d. Gleichn. v. verl. S.;* 3 Predd. Halle 1840. J. J. Bernet *d. Gleichn. v. verl. S.;* 4 Predd. St. Gallen 1842. Aber von V. 25 an wird noch ein Zug ausgeführt, welcher unmittelbar mit dem Anlasse gegen die Pharisäer zusammenhing: die wahrhaft Frommen und Guten erfreuen sich jeder solchen Rückkehr. Hieronymus *ep. ad Damasum de filio prodigo* deutet die beiden Söhne auf das Juden- und Heidenthum. Joh. 11, 52 heissen die Heiden die zerstreuten Gotteskinder; das heidnische Leben wird dann dargestellt wie Röm. 1, die jüdische Unwürdigkeit wie Röm. 9, 20 ff. Wenn wir auch diese Deutung jenes Kirchenvaters nicht annehmen wollten, so ist wenigstens der Sohn im Hause V. 25 ff. ganz in der jü-

lisch-pharisäischen Gesinnung dargestellt, und gegen diese ist die Parabel nach zwei Seiten hin gesprochen: 1. an keinem menschlichen Leben zu verzweifeln, 2. sich nicht gesetzlich zu überheben und Andere in ihrer Erscheinung gering zu achten. Der verlorene Sohn sollte nicht weniger werth sein als der Andere. — Vieles Einzelne gehört blos zur Ausführung: doch liegt von Manchem auch der höhere Sinn unmittelbar nahe.

Also V. 12: das Schlechte trennt sich von Gott — Gott lässt Jeden seinen (geistigen) Weg gehen (AG. 14, 16 auch von den Heiden). *Ἐπιβάλλον* wie 1 Makk. 10, 30 u. Tob. 3, 17. 6, 11 (ganz klassisch) = zufallendes, zukommendes. *Οὐσία* = *βίος*: Habe, nicht blos: Vorräthiges.

V. 13. *Μετ' οὐ π. ἡμέρας* — unfähig ein ruhiges Leben zu führen, oder: um nicht beobachtet zu werden. Fremdes Land ist bei den Juden Bild des heidnischen Lebens, wohl auch (Gen. 4, 16) der Entfernung von Gott. „Verschwendete sein Eigenthum, schwelgerisch lebend.“ *Ἀσώτως*, hier nur (*ἀσωτία* in den paul. Briefen), hat bei den Griechen einen Doppelsinn: nichts haltend, unrettbar selbst.

Das Verschwenden, der Hunger, die Herabwürdigung des Menschen, die Sehnsucht — Alles dieses hat gewiss eine höhere Beziehung: Misbrauch des Lebens, inneres Elend, tieferes Versinken, Bedürfniss und Verlangen nach dem ursprünglichen Zustande. Gewöhnlich findet man nur den Sinn: äusseres Elend führt zu Gott.

V. 14. *Δαπανήσαντος*: fortwährend verschwendete. Es heisst daher auch nur *ἤρξατο*. — V. 15. *Πορευθείς* im Sinne von: fasste den Entschluss. *Κολλᾶσθαι* erklärt Paulus richtig: sich hinzudrängen. *Βόσκειν χοίρους*, das unwürdigste, ja völlig entwürdigende Geschäft, wenigstens in der Weise des Orients und Judenthums. — V. 16. *Γεμίσαι τ. κοιλίαν α. ἀπὸ τ. κεράτιων*: das dringendste Bedürfniss zu befriedigen

und zwar durch die Speise der Thiere. *Κεράτια* = *siliquae*, allgemeines Wort für Schotenfrüchte, gewöhnlich die Früchte vom Johannisbrodbaum, *κερατέα* (—*εία*) oder *κερατωνία* genannt. Horat. *Epp.* 2. 1, 123: *vivit siliquis.* *Ἀπὸ τῶν* — Paulus: ausser ihnen. Aber diese Erklärung ist nicht philologisch statthaft, wenngleich jene Früchte (nicht: Träbern — Luther) im Orient auch als Nahrungsmittel genossen wurden. Im *οὐδείς ἐδίδου αὐτῷ* liegt wohl: er musste sie entwenden; oder wenigstens: niemand sorgte für ihn; oder auch wirklich: man schonte sie wegen der Theuerung.

V. 17. *Εἰς ἑαυτὸν ἐλθών* altgriechisch (*redire ad se*): reuig überlegend. — V. 18. *Εἰς τ. οὐρ. κ. ἐνώπιόν σου* ist althebräische Formel; 2 Mos. 10, 16: *ἐναντίον κυρίου κ. εἰς ὑμᾶς.* *Ἐνώπ. τοῦ πατρ.* s. v. a. *εἰς τὸν π.* 1 Sam. 20, 1. „Gegen den Himmel und gegen dich.“ Himmel ist hier Gott (de Wette: göttliche Weltordnung), nicht die Schutzgeister. — V. 19. *Οὐκέτι ἄξιος* — als Sünder (gegen Gott) und Undankbarer (Verschwender des väterlichen Guts). *Ἕνα τῶν μισθίων σου*: — er will die Gunst des Vaters sich wieder verdienen.

V. 20. Diesem Entgegenkommen des Vaters entspricht die dem menschlichen (heidnischen) Verlangen und Thun sogar zuvorkommende Gnade Gottes. — V. 21 wie V. 18 f. Dieses Empfanges ungeachtet demüthigt er sich vor dem Vater. Die Reue ist vollkommen: so innig als thätig. Nach *υἱός σου* lesen viele Alte, auch zwei der vornehmsten Handschrr., der Vatic. und Cantabr., den Zusatz *ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου* wie V. 19. Paulus sagt, der Sohn habe jene Worte noch aussprechen wollen, seine Rede sei aber vom Vater unterbrochen worden. Haben die Worte ursprünglich gefehlt, so hat man wohl anzunehmen, dass die Herzlichkeit des Empfanges dem Sohne einen freieren Muth gemacht habe.

V. 22. Ehrenkleid altmorgenländischer Brauch bei

geehrten Gastfreunden. *Πρώτη*: d. stattlichste. Fingerring Gen. 41, 42. Esth. 3, 10. 8, 4: zum Schmucke oder vielleicht als Familienzeichen. Die Sklaventracht war ohne Sandalen. Also er soll frei, Kind, Geehrter sein. — V. 23. *Σιτευτός* = *saginatus*. *Τὸν — τόν*: wie etwas für einen besonderen Fall Aufgespartes. Freude vgl. V. 7 u. 10. — V. 24. *Νεκρὸς* bis *ἀπολωλώς*: er war nicht mehr, war für mich nicht mehr da. *Νεκρός* bezieht sich auf die Sünde gegen Gott, *ἀπολωλώς* auf die gegen den Vater. Andere (Paulus, Meyer, de Wette) beziehen die Worte auf bürgerliches Verlorensein.

V. 25 ff. folgt der zweite Haupttheil der Parabel: der ältere Sohn, im gesetzlichen Dienste thätig, erhebt sich über den andern.

V. 25. *Ἐν ἀγρῷ* also: im Dienste geschäftig. Bestimmter wird es V. 29 ausgedrückt. *Συμφωνίαι καὶ χοροί* — Sueton. *Calig.* 37: *inter choros et symphonias*. — V. 27. *Ὑγιαίνοντα*: — bescheidene Sprache des Dieners, welcher von der Besserung des Lasterhaften nicht sprechen will. — V. 28. *Παρεκάλει αὐτ.* = redete ihm ermahnend zu. — V. 29. „Solange diene ich und nie — eine kleine Gabe“ (*ἔριφον*) u. s. w. — gegen die V. 23. Hier spricht sich nun ganz der (jüdische) Sinn aus, welcher stolz ist auf Gesetzeserfüllung. Im *δουλεύειν* liegt derselbe Sinn, welchen Paulus hineinlegt, wenn er Gal. 4, 1—11 vom Dienst im Judenthume spricht; ebenso im *ἐντολὴν μὴ παρελθεῖν*. Das Judenthum war Werkdienst und nur Gesetzestugend. — V. 30. „Da dieser aber gekommen ist“ u. s. w. Sinnreich (Meyer): *ὁ υἱός σου*; aber der Vater V. 32: dein Bruder. — V. 31. *Μετ' ἐμοῦ — τὰ ἐμά* —: er habe immer die Ehre und Freude genossen bei dem Vater zu sein — er habe es in seiner Gewalt sich Freude zu bereiten. Beides war kein Recht, denn der Erstgeborene hatte sein Erbe (5 Mos. 21, 17) empfangen nach V. 12. *Τὰ ἐμὰ σά ἐστιν* Joh. 16, 15. 17, 10. Also

V. 31 wird ihm Undank und V. 32 Mangel des menschlichen, brüderlichen Gefühles vorgeworfen. Verglichen mit V. 29 deutet Jesus an, dass solche Eigenschaften gewöhnlich mit Werktugend beisammen seien.

Kap. 16, 1—9: Parabel vom ungerechten Haushalter. Sie ist viel gedeutet. Von den neueren Bearbeitern führen wir an: J. Chr. Schreiter *Explicationum parabolae de improbo oeconomo descriptio.* Lips. 1803. Keil *Brevis expositio narrationis parabolicae ap. Luc.* 16, 1—13 (1816), in *Opuscc. acad. ed. Goldhorn* 339 ss. Bertholdt *Nova parabolae de impr. oec. interpretatio tentata* (5 Progg. 1814—19), in *Opuscc. acad. ed. Winer* 65 ss. Dav. Schulz *die Parabel vom Verwalter.* Bresl. 1821. Grossmann *de procuratore parabola J. Chr. ex re provinciali Romanorum illustrata.* Lips. 1823. 4 (ganz historisch). Niedner *de loco commentt. Luc.* 16, 1—13 *dissertatio* (Lips. 1826), in *Rosenmüller's Commentatt. theoll.* 2. 1, 1 ss. Jensen in *Ullmann's u. Umbr. Theol. Studd. u. Krit.* 1829. 4, 699 ff. Zyro und Fink ebendas. 1831. 4, 776 ff. 1834. 2, 313 ff. Dettinger und Steudel in *Tübing. Zeitschr. für Theol.* 1834. 4, 40 ff. — und Andd.

Es war natürlich, dem Zusammenhange dieser Parabel mit dem Vorigen gemäss und nach der Bemerkung des Lukas V. 14, dass man auch dieser Parabel eine Beziehung auf die Pharisäer gab und diese unter dem *οἰκονόμος* verstand. Wenige nur von denen, welche derselben eine historische Bedeutung beilegten, haben eine andere Beziehung angenommen. Schleiermacher (*üb. d. Schriften d. Luk.* 202 f.) fand die Zöllner im Verwalter, Grossmann einen römischen Proconsul. Aber ist die Parabel nicht ganz allegorisch nur gesprochen worden (und dieses ist nicht wahrscheinlich), so ist der Verwalter sicher von den Pharisäern zunächst zu verstehen. Christus, ihre Gesinnung und Art bei den Werken

r Liebe misbilligend, weist die Jünger an, sich Etwas da-
m in besserer Weise anzueignen. Die zwei Parabeln des
5. Kap., die erste V. 1 ff. u. die zweite V. 19 ff., ver-
lten sich so zu einander: 1. die irdischen Güter können
ur nach weiser Verwendung den Menschen für sein höhe-
s Leben fördern; 2. gewöhnlich schaden sie ihm für sein
öheres Leben. Die beiden Parabeln sind in den drei Evan-
elien die klarsten Stellen vom zukünftigen Vergeltungs-
ustande. — Also die erste Parabel: die Menschen sind Haus-
alter Gottes in Hinsicht auf ihr irdisches Gut (altjüdisches
ild: פְּקִיד). Das Unrecht, welches Alle in der Art üben
vie sie besitzen, kann dadurch gut gemacht und ein Verdienst
über das irdische Leben hinaus erworben werden, wenn sie
Menschen damit erfreuen und ihnen wohlthun. Was näm-
ich die Pharisäer thaten 1. als wirkliche Sünder, 2. um ihre
Sünde zu verdecken (Jak. 5, 20. 1 Petr. 4, 8), und 3. in
sogenannten guten Werken: das sollen die Jünger thun 1.
nicht als Sünder, sondern 2. um die Ungleichheit der Le-
bensverhältnisse auszugleichen, und 3. freundlich mittheilend
— was Gott und Menschen gefällt.

V. 1. *Ἄνθρωπος πλούσιος* — Gott. De Wette nimmt
an, der reiche Mann habe keine Bedeutung. *Οἰκονόμος* wie
12, 42 nicht Pachter, sondern Verwalter. *Διαβάλλεσθαι*
hier (so auch bei Griechen oft): mit Grund angeklagt wer-
den. — V. 2: Entlassung; vorher aber Berechnung mit ihm.
Τί τοῦτο: wie kann es sein (wie ist es möglich), dass u. s. w.
Warum höre ich dieses von dir? (2, 48). Oder (Borne-
mann): *τί* (*quale*) *τοῦτό ἐστιν ὃ ἀκούω*. *Λόγον ἀποδιδόναι*
ist ganz griechisch. — V. 3 dient zur Ausmalung des Bil-
des: Verlegenheit. *Τί ποιήσω* 12, 17. 20, 13. „Nicht Tage-
löhner (Arbeiter) und nicht Bettler.“ Daher gehörte dieser
οἰκονόμος nicht zu den Sklaven, wie sonst oft; vgl. Gal. 4,
2. — V. 4: Also will er sich bei Anderen eine Zuflucht

verschaffen. Dieses ist schon bedeutend für den Sinn der Parabel: den Pharisäern lag Nichts an der Fürbitte Anderer, blos am guten Werke. *Ἔγνων*: nun weiss ich. *Ἵνα ὅταν* — ich will Etwas thun, um durch Andere aufgenommen zu werden, wenn ich entsetzt werden sollte. *Μεθίστασθαι* so AG. 15, 22. *Δέξωνται*: *sint qui recipiant.*

V. 5—7. Die Absicht des Mannes sollte ohne Zweifel nicht die sein, den Herrn über die Verringerung seines Gutes zu täuschen, sondern sich den Schein zu geben, als habe er verschenkt was er verschwendet hatte.

Χρεωφειλεταί 7, 41 ob nun Ableiher oder Pächter, ist gleichgültig. Wenn, wie es scheint, Pächter gemeint sind, so ist die Schuld von einer alljährlichen Zahlung zu verstehen. — *Βάτος* (בַּת) und *κόρος* (כֹּר) finden sich hier allein; vgl. Josephus *Antiqq.* 8. 2, 9 u. 15. 9, 2. Jenes ist das grösste Mass für flüssige, dieses das grösste für trockne Dinge (Eimer — Malter). *Γράμμα* entweder = *χειρόγραφον* Kol. 2, 14 oder wahrscheinlich = Pachtbrief. Das jetzt Erlassene war bisher verschwendet worden. *Ταχέως*: ohne Weiteres, nämlich ohne den Herrn zu befragen. Bei dem Oel wird mehr erlassen, wohl nur weil es kostbarer war als Waizen, daher mehr für die Verschwendung gepasst hatte. Aber gewiss (Meyer) werden die zwei Pächter V. 6 f. nur beispielsweise aufgeführt.

V. 8. *Ὁ κύριος* nicht Jesus — denn die Parabel geht ja ununterbrochen fort —, sondern der Hausherr. Es scheint zwar bei'm Evangelisten nicht klar, ob der Herr den Betrug des Verwalters erkannt habe oder wirklich getäuscht worden sei. Doch das Erste ist anzunehmen, da ja Gott gemeint ist. Der Verwalter erreicht übrigens mehr, als er (V. 4) erwartet hatte; er blieb am Dienste — der Wohlthat wegen. „Der Herr belobte den betrügerischen Verwalter, denn er hatte klüglich gehandelt." *Οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* wie V. 9

αμωνᾶς τ. ἀδ., 18, 6 κριτὴς τ. ἀδ., AG. 1, 18 μισθὸς τ. ἀδ. (ζυγὸς ἀδικίας Hos. 12, 7) = welcher Unrecht trieb. Der Sinn ist so aufzufassen: wiewohl er ein Betrüger war. In seinem Falle ist τ. ἀδικ. (Paulus, Bornemann) mit ἐπῄνεσε zu verbinden: wegen seines Betrugs. Ebensowenig ist ὅτι (Schulz, Meyer): darüber dass. Weder über seinen Betrug noch über seine Klugheit wurde er gelobt, sondern über seine Wohlthätigkeit, mit welcher er geschenkt hatte.

Ὅτι οἱ u. s. w. gehört nun nicht mehr zur Parabel. „Denn so ist es: die Weltkinder sind klüger als die Kinder des Lichts.“ Kinder der Welt und Kinder des Lichts, jüdische Formeln (בְּנֵי עֶלְמָא — בְּנֵי אוֹרַיְתָא), bei den Juden s. v. a. Heiden und Juden, hier: gewöhnliche und edlere Menschen. Anders υἱοὶ αἰῶνος τούτου 20, 34 (Lebende) und τέκνα φωτός Ephes. 5, 8. u. b. Joh. Εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν ist dunkler Beisatz nach der gewöhnlichen Erklärung der Stelle. Wohl nicht (Grotius, Bertholdt): in ihren Angelegenheiten, ihre Art anlangend — sondern: gegen ihres Gleichen. Vgl. 11, 29. Es sind aber die Worte εἰς τ. γεν. τ. ἑ. (Schulz) auch bei den Kindern des Lichts hinzuzuverstehen. Der Sinn ist demnach (vielleicht lag ein gangbares Sprüchwort zum Grunde): die Weltmenschen betragen sich gegen ihres Gleichen klüger (angemessener), als die Kinder des Lichts (die Frommen) gegen ihre Art — d. i. als Viele, welche sich Gottesverehrer dünken, sich gegen Gott betragen. Also: Sie, die bessern Menschen, ergreifen nicht das rechte Mittel, um Gottes Gunst zu erlangen, Wohlthätigkeit mit dem gewonnenen irdischen Gute. — V. 9. Κἀγὼ ὑμῖν λ. (dies. Formel 11, 9): „und nun ich“ — zum Schlusse als Anwendung der Parabel: *ego vero*. Nur die Erwartung des Verwalters V. 4 wird angewendet; nicht was er selbst gewann — davon würde der Sinn sein: ihr bleibt bei'm Besitz. „Macht euch Freunde

mit dem ungerechten Gute" (durch dasselbe). *Μαμωνᾶς* auch V. 11 u. 13 (s. zu Matth. 6, 24): Schätze. *M. τῆς ἀδικίας* wie V. 8. Nicht also: d. täuschende M. (Meyer) oder d. ungewisse M. (Kühnoel), sondern wie V. 11 *ὁ ἄδικος μ.* Es bedeutet das Gut, bei dem doch immer Unrecht Statt findet, bei uns begangen oder dem früheren Besitzer; oder auch nur, sofern der Besitz überhaupt etwas Trennendes ist. Die Freunde, *φίλοι*, sind nicht Gott oder Christus (Schulz), sondern die Menschen, denen wohlgethan wird. Suchet das Ungleiche auszugleichen. Bornemann vermuthet *οὐ ποιήσετε ἑ. φίλ.* u. s. w. *Ἐκλείπειν* wie *deficere*, Mangel haben — 22, 32. Hier, wie auch oft bei den Alexandrinern (Gen. 25, 8), auf den Tod bezogen, bezeichnet es den Verlust alles Irdischen. Es entspricht (de Wette) dem *ὅταν μεταστα θῶ* V. 4. Statt *ἐκλίπητε* lesen Scholz, Schulz und Lachmann *ἐκλίπῃ*, welches äusserlich ganz gleich steht. Der Sinn bleibt derselbe: wenn die Schätze euch abgehen, näml. im Tode. Vgl. *ἀνέκλειπτος θησαυρός* 12, 33. „Sie euch aufnehmen in die ewigen Wohnungen." Diess entspricht der gehofften Aufnahme in ihre Wohnungen V. 4. Ewige Wohnungen sind die der Seligen (*μοναί* Joh. 14, 2), auch bei den Juden. Das *aeterna domus* der Römer gehört nicht her; es ist = Grab. *Αἰώνιαι* entweder: ewige (Philem. 15), oder: himmlische (Joh.), den irdischen entgegen. *Δέξωνται* = Aufnahme verschaffen, nicht gerade durch Fürbitte (1 Joh. 5, 16) oder Zeugniss, sondern durch euer Verdienst um sie, die *φίλοι*. Manche nehmen *δέξ.* impersonaliter wie 12, 20. Also ist es nicht = empfangen — vgl. Joh. 14, 3. Joseph. *de Macc.* 13 (4 *Macc.* 13, 16): *θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ κ. Ἰσ. κ. Ἰακ. ὑποδέξονται.* Es lag ja V. 4 mehr im Aufnehmen.

V. 19—31. Diese Parabel vom reichen Manne hängt, wie gesagt, mit der von V. 1—9 zusammen. Sinn:

das irdische Gut kann uns selbst des höheren, ewigen berauben. Meyer etwas entfernter: Auch die mosaische Vergeltungsidee habe ihre volle Bedeutung noch. Der letzte Theil der Erzählung V. 29—31 gehört nicht wesentlich zu derselben, sondern er bezieht sich auf das V. 17 f. Gesagte, auf den angeblichen Gesetzeseifer der Pharisäer bei unlauterer Lebensweise. Er hat den Sinn: Solche Belehrungen über die Lebenspflicht liegen schon im Gesetze, das sie nicht halten. — Eigentliche Parabel ist auch dieses Stück nicht, sondern Lehrerzählung von Etwas, das sich wirklich so einmal begebe. Nur ist die Form eine uneigentliche, ganz nach jüdischen Bildern gegebene. Doch die Gleichnissreden Kap. 15 f. sind die einzigen in den drei Evangelien, welche nicht von Reiche Gottes handeln.

V. 19. *Βύσσος* (בּוּץ) = Baumwolle. Besonders war die ägyptische Byssus berühmt. *Εὐφραινόμενος* 12, 19. 15, 24. 29. — V. 20. *Ἦν* und *ὅς* sind (Lachmann) zweifelhaft. *Λάζαρος*, Elieser oder Elasar abgekürzt Lasar (*Deus auxilium est*), nach Olshausen Loëser (*auxilio destitutus*), scheint hier nach der Bedeutung hülflos (arm) gebraucht zu sein. *Ἐβέβλητο* = wurde hingelegt — *πρὸς τὸν πυλῶνα*, ausgeschlossen. *Ἡλκωμένος* (*ἕλκοῦσθαι*) = krank an Geschwüren, wohl vor Elend (wegen Nahrungs- und Pflieglosigkeit). — V. 21. *Ἐπιθυμῶν* wahrscheinlich: umsonst verlangend, wie 15, 16. Denn gewiss soll der Reichthum nicht das Vergehen des Reichen sein, sondern seine Hartherzigkeit. De Wette nimmt auch hier an, Lukas habe ein Vorurtheil gegen die Reichen. *Ψίχια* Matth. 15, 27. Mark. 7, 28. Dieselbe Hartherzigkeit des Reichen soll ebenfalls durch das Folgende ausgedrückt werden: *ἀλλὰ καὶ* (und doch) — selbst die Thiere oder sie allein schienen Mitleiden mit seinem Zustande zu haben. *Ἀπολείχειν ἕλκη*, wahrscheinlich den Brand lindernd. Viele aber

(Stein, Meyer, Schott: *quin canes*) halten auch dieses für einen Zug seines Elends oder Schmerzes.

V. 22. *Αὐτόν* = *τὴν αὐτοῦ ψυχήν*. Allerdings liegt in dieser Art des Ausdrucks von den Abgeschiedenen, wie im Folgenden, wo die Beiden durch ihre irdischen Namen bezeichnet und ganz noch auf irdische Weise beschrieben werden, die Vorstellung von vollständig fortdauernder Persönlichkeit. Dabei werden doch ganz jüdische Bilder vom Leben nach dem Tode gebraucht, und wenn nicht mit diesen von Christus eine Veränderung gemacht worden ist, weist die Parabel auf das Vorhandensein einer reineren Lehre von diesen Dingen unter den Juden hin als die gewöhnliche im Judenthum war (die vom Schattenreiche). Engel wie die *ψυχοπομποί* der Griechen (Götter und Dämonen; vom Hermes Horatius *Odd.* 1. 10, 17 f.: *laetis animas reponis sedibus*). Sie empfangen und geleiten die Seelen der Abgeschiedenen. Dasselbe glauben auch die späteren Juden. Schooss (*κόλπος* — V. 23 *κόλποι* — Brust) Abraham's: dessen Seite bei'm Mahle — Joh. 13, 23. Dasselbe, „mit Abraham zum Mahle," auch 13, 28 u. Matth. 8, 11. Indessen kann man auch den Schooss oder den faltigen Obertheil des Gewandes verstehen, in den die Seelen gesammelt würden. Weish. 3, 1: Seelen in Gottes Hand (d. i. unter seinem Schutze). Meyer und Bretschneider verstehen die Umarmung Abraham's. Vgl. die schon oben (b. V. 9) cit. Stelle Joseph. *de Macc.* 13: *θαν. ἡμᾶς Ἀβρ. κ. Ἰσ. κ. Ἰακ. ὑποδέξονται εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν*. Das *ἐτάφη*, sofern es nicht von Lazarus erwähnt und vom Reichen weiter Nichts gesagt wird, steht sicher mit Bedeutung: Jener sei noch irdisch hoch gehalten worden, aber dafür habe er Nichts für den Himmel gewonnen.

V. 23. *Ἅιδης* hier allein so gebraucht und zwar gleichbedeutend mit *γέεννα*, dem Sitze der Unseligen. Hades nämlich ist hier nicht das Schattenreich überhaupt, sodass ausser

der Gehenna auch das Paradies (in welchem Abraham sich befand) darin gewesen — vielmehr werden beide als benachbart dargestellt, zur Steigerung von Freud und Leid in ihnen. Auch ist es nicht, wie es die Kirche gewöhnlich auffasst, von dem Mittelzustande oder Zwischenorte zwischen Tod und Auferstehung zu verstehen. Das Bild des Feuers bildete sich im jüdischen Volksglauben mit dem Namen Gehenna aus. — V. 24. Die Erquickung wird dem Bilde vom Feuer gemäss als ein καταψύχεσθαι beschrieben. Auch die Kirche: *refrigerium*. Auf heidnischen Denkmalen (Paulus) steht: δωῇ σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ. Doch ist dieses anders zu verstehen, vom belebenden Wasser (Nilwasser = Lebenskraft). „Sende mir Lazarus, dass er die Fingerspitze netze und meine Zunge erfrische; denn ich werde in dieser Flamme gepeinigt.“ — V. 25. Weder die Versündigung des Reichen noch die Rechtschaffenheit des Lazarus wird ausdrücklich erwähnt. Allein jene liegt nur in dem steten, überreichen Genusse; blos diesem war er nachgegangen und für sich nur. Vgl. 6, 24: οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. Statt ὅδε lesen Scholz und Lachmann ὧδε, welches dem ἐν τῇ ζωῇ σου entgegenstünde. Doch diesem entspricht schon das νῦν δέ. — V. 26. Ἐπὶ πᾶσι τούτοις (Eph. 6, 16) —: Ausserdem mache auch unfähig auf die höhere Gemeinschaft das Getrenntsein des Guten und Bösen im Geisterreich. Χάσμα μέγα ἐστήρικται althebräischer Ausdruck von der Tiefe unter der Erde.

V. 27 f. Als eine mahnende Todtenerscheinung soll er zurückkehren. Vielleicht soll angedeutet werden, dass auch in seinen besten Momenten der Unedle nur für sich und seines Gleichen sorge. Διαμαρτύρεσθαι: dringend mahnen.

V. 29. Moses und Propheten s. v. a. heilige Schriften. — V. 30. Οὐχί entweder ἀκούσουσι, oder: sprich nicht so. — V. 31. „Sie werden nicht glauben, wenn

Einer auch von den Todten auferstünde.“ Wahre Bekehrung kommt nur aus Ueberzeugung; durch Schrecken und Staunen wird sie nicht bewirkt. Möglich, dass Jesus auf die jüdische Erwartung von Elia's Wiederkunft hindeute —: andere Gesinnung wird ihnen dieser gewiss nicht schaffen.

Kap. 17, 7—10 (die ganze Rede V. 1 ff. giebt aphoristische Sprüche an die Jünger) hat Lukas allein. Wahrscheinlich wurde diese Rede durch ein Lohnfordern der Jünger veranlasst. Vgl. 18, 28—30. Sinn: Ein Diener hat nur auf seinen Dienst zu merken (V. 7 f.) und keinen Lohn dafür zu fordern (V. 9 f.).

„Wer hätte einen Diener pflügend oder bei der Heerde, welchem er, wenn dieser aus dem Acker kommt, sagte: Komm' und lagre dich! Wird er nicht vielmehr zu ihm sagen: Bereite mir das Mahl“ u. s. w. Ἕως: so lange. *Περιζωσ.* 12, 37. Anscheinend a. O. das Gegentheil; doch das. geschieht es nach seinem freien Willen. *Χάριν ἔχειν*: sich verpflichtet achten. *Οὕτω λέγετε*: mit Recht hierauf sagt. *Δοῦλοι ἀχρεῖοι* Matth. 25, 30 = verdienstlose Diener. — Es ist ganz die paulinische Lehre von der χάρις, wie hier auch in Bezug auf die Diener des Evangelium 1 Kor. 9, 16 (*ἀνάγκη ἐπίκειται*), wiewohl im Sinne Christi Alle Mitarbeiter an seiner Sache sind.

Kap. 18, 1—14 zwei dem Lukas eigene Reden in Bezug auf das Gebet.

V. 1—8 vgl. 11, 5—13. Innigkeit des Gebets schafft göttliche Erhörung. Diese Rede steht aber im Zusammenhange mit dem Nächstvorhergegangenen; sie ist, vgl. V. 8, auf das Erscheinen des grossen Tages, auf Christi Rückkehr bezogen. „Die Entscheidung seiner Sache werde schon um der frommen Wünsche willen nicht ausbleiben.“

V. 1. *Πάντοτε — μὴ ἐκκακεῖν* ist ganz paulinische Formel, 1 Thess. 5, 17. Gal. 6, 9. Lachmann liest *ἐγκακεῖν*.

V. 2. *Τὸν θεὸν* bis *ἐντρεπόμενος* wieder V. 4: weder ttesfürchtig noch Menschen achtend. *Ἐντρέπεσθαι* 20, 13 it Accus. d. Pers., spätere Construction. — V. 3. Ei- r Wittwe Recht zu sprechen, galt im Alterthum und bei oses als die heiligste Richterpflicht. — V. 5. *Κόπον παρέ- ειν* und *ὑπωπιάζειν* sind gleichbedeutend; dieses ganz wie *ittundere* gebraucht (1 Kor. 9, 27). *Εἰς τέλος* s. v. a. un- ufhörlich. Anders 1 Thess. 2, 15. — V. 6. *Κριτὴς τ. ἀδι- ας* s. z. 16, 8. — V. 7. *Ἐκδίκησιν ποιεῖν*: *vindicare*, sie is der unglücklichen Zeit retten. *Καὶ μακροθυμῶν*: wenn auch, oder: wenn er gleich u. s. w. *Μακροθυμεῖν* 1 Kor. 3, 4. 2 Petr. 3, 9: lang anstehen. Ganz so *μακροθ. ἐπ' ὐτοῖς* in demselben Zusammenhange Sir. 32, 18 neben *βραδύνειν*. Lachmann giebt *καὶ μακροθυμεῖ* (sich erbarmen), as sehr beglaubigt ist. — V. 8. *Ἐν τάχει* Apok. 1, 1. , 11. 22, 6 — wahrscheinlich klassischer Ausdruck von der lückkehr Jesu. *Πλὴν ὁ* — Aber nun „wird er viele Ge- reue finden?“ Nicht zweifelnd, sondern ermahnend, eben sich urch Gottvertrauen der göttlichen Hülfe würdig zu machen. Die Stelle wurde zur Hauptstelle gegen den Chiliasmus. Meyer liest ohne Frage (aus *ἆρα* macht er *ἄρα*) in dem Sinne: doch erst bei seiner Rückkehr wird er sich Glauben erschaffen.

V. 9—14 erinnert an Matth. 6, 5—8. Einfalt und Demuth im Gebete, im Gegensatz zum lauten, lohnfor- dernden.

V. 9. Gewöhnlich werden die *τινες* u. s. w. von Pha- risäern verstanden. Richtig bezieht es Meyer auf die *μα- θηταί* Jesu. *Πρός* (17, 1): gegen, nicht: an. *Παραβολή* wieder = Beispiel (der weitere Begriff bei Lukas). — V. 11: *Σταθεὶς πρὸς ἑαυτόν*: sich allein, absondernd hinstellend. Die- ses Absondern vom Volke ist schon ganz pharisäisch. Andere (Luther, Meyer, de Wette) ziehen *πρὸς ἑαυτόν* unpas-

send zu προσηύχετο. Vgl. 24, 12. Hochmuth unter dem Scheine von Frömmigkeit: er dankt Gott für die sittliche Vollkommenheit, deren er sich rühmt. — V. 12. Σάββατον hier = Woche. Nur noch τὸ σάββ. in dieser Bedeutung Mark. 16, 9; häufig aber so in der Formel μία σαββάτων. Vgl. Matth. 28, 1. Δίς, am zweiten und fünften Wochentage. Ἀποδεκατοῦν 11, 42 nach 5 Mos. 26, 12. Κτῶμαι = *acquiro* (erwerbe: Matth. 10, 9), nicht: besitze (dieses = κέκτημαι). Die äusserlichen und gesetzlichen Werke, welche eben übermüthig machen, werden besonders hervorgehoben vor den sittlichen (V. 11). — V. 13. Μακρόθεν: fern vom Heiligthume. Οὐκ ἤθελε im Sinne von: wagte es. Beides Zeichen der Demuth. Τύπτειν εἰς τὸ στῆθος gewöhnliche Gebehrde der Zerknirschung (23, 48 vgl. 8, 52). Ἱλάσθητι: *expieris, placeris* (ἱλάσθην Ps. 25, 12). Der Unterschied vom Pharisäer liegt darin, dass er nicht dankt, sondern bittet um das Gute, selbst zuerst nur um Sündenvergebung — vielleicht selbst durch seinen Feind, dessen Worte er gehört haben mag, auf seine Mängel aufmerksam gemacht. Er ist durchaus demüthig, nicht lohnfordernd. — V. 14. Δικαιοῦσθαι ist ganz paulinisch (Röm. 3, 20 u. Gal. 3, 11), und nicht blos auf Sündenvergebung, sondern auf Gottgefälligkeit (*Deo probari*) zu beziehen. Der textus receptus liest ἢ ἐκεῖνος. Die vornehmsten Handschriften haben ἢ γὰρ ἐκεῖνος, was Griesbach und Scholz aufnahmen; dieses müsste als Frage (Bornemann: „oder ging denn jener gerechtfertigt in sein Haus?“) angesehen werden. Der Cod. Vatic. und Origenes bieten παρ' ἐκεῖνον, was Lachmann recipirte. Die Aenderungen des ἢ ἐκεῖνος entstanden wohl, weil man es streng nahm und der Pharisäer ja gar nicht gerechtfertigt sei. Ὅτι πᾶς — ὑψωθήσεται schon 14, 11 vgl. Matth. 23, 12.

Die Leidensgeschichte

nach

den drei ersten Evangelisten.

Nun die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, in welcher der Parallelismus der Drei, selbst des Vierten, und eine gewisse Aehnlichkeit in Charakter und Ton, aber auch ihre Eigenthümlichkeiten am meisten hervortreten. Deswegen wollen wir diese synoptisch lesen und zugleich auf den Charakter der einzelnen Schriftsteller geflissentlich überall aufmerksam machen.

Leidensgeschichte hat man diese Abschnitte besonders in der protestantischen Kirche gewöhnlich genannt, aus der biblischen Sprache, welche im παθεῖν, παθήματα, die letzten Ereignisse im Leben Jesu, die äusserliche und innerliche Bedrängniss bezeichnete — Matth. 16, 21 — diesen die Verklärung, δόξα, δόξαι auch schon auf Erden, gegenüberstellend: Luk. 24, 26. Hebr. 2, 10. 1 Petr. 1, 11. 4, 13. 5, 1. Die kirchliche Sprache lässt sie gewöhnlich weg oder stellt die Auferstehungsgeschichte daneben.

Vornehmlich seit Grotius erhielt diese Geschichte neben dem christlich-theologischen ein reiches archäologisches und historisches Interesse und wurde der Gegenstand vieler solcher besonderer Erörterungen. Jac. Lydius *Florum sparsio ad historiam passionis Jesu Christi* (Dortr. 1672) Zutph. 1701. — Val. Heinr. Vogler *Physiologia historiae passionis J. Chr.* Helmst. 1673. 4. — Ant. Bynäus *de morte J. Chr.* Amstel. 1691—1698. 3 Voll. 4. Auszug nach einer in holländischer Sprache von diesem abgefassten Schrift;

Gekreuzigter Christus. Cassel (1701) 1716. 4. — Ant. Balth. von Walther *Jurist.-histor. Betrachtungen über d. Gesch. v. Leiden u. Tode J. Chr.* Bresl. (1738) 1777. — Westhov *Diatribe in historiam passionis Domini.* Lugd. Bat. 1753. 4. — Von Zobel *Magazin für bibl. Interpret.* (Leipz.) 1806. 1. 2. — (Glanz) *d. Leidensgesch. exeget. u. archäol. bearbeitet.* Stuttg. 1809. — J. Val. Henneberg *Comment. über d. Gesch. d. Leiden u. d. Todes J. Chr.* Leipz. 1823. Derselbe: *Comment. über d. Gesch. des Begräbnisses, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.* Leipz. 1826. — Leonh. Hug *krit.-exeg. Bemerkk. über d. Gesch. d. Leidens u. Todes J.,* in d. *Zeitschr. f. d. Geistlichk. des Erzbisth. Freiburg* 1829. H. 3 u. 5. — J. Salvador im 3. Kap. des 4. Buchs seiner *Hist. des institutions de Moïse et du peuple Hébreu* (Par. 1828. 3 Thle; deutsch v. Essenna, Hamb. 1835 ff.) giebt eine Vertheidigung des Verfahrens gegen Jesus. Dagegen: Dupin d. Aelt. *Jésus dévant Cuiphe et Pilate.* Par. 1829. Jener antwortete hierauf in: *Jésus Christ et sa doctrine* (Par. 1838. 2 Thle; deutsch v. Jacobson, Dresd. 1841) 1, 520 ff. — And. Neubig *Ist Jesus Christus mit vollem Rechte den Tod eines Verbrechers gestorben?* Erlang. 1836. Gegen Daumer *Andeut. eines Syst. d. spec. Phil.* (Nürnb. 1831) 41 f. — Baumgarten-Crusius *de causa J. Chr. coram Judaeis acta et coram Pilato,* in *Opusce. theoll.* (Jen. 1836) 149 ss. u. Andd.

Matthäus, Markus, auch Joh. 12, beginnen diese Erzählungen mit der Geschichte eines Mahles in Bethanien, welches in Zusammenhang mit dem Tode Jesu gestellt wurde. Die Zeitangabe ist bei ihnen verschieden. Johannes setzt es sechs, jene zwei Tage vor den Anfang des Pascha (Abend vom 14. Nisan). Die Tradition, welcher jene folgten, wollte die hier folgende Erzählung ununterbrochen gehen lassen: dagegen Johannes auf jene Ahndungen des Todes noch viele

leden Jesu folgen lässt. — Aber die Scene des Mahles ist bei Johannes das Haus des Lazarus, bei Matthäus und Markus das eines Simon. Es mag in der Tradition eine Vermischung solcher Erzählungen von einem Mahle in Bethanien geschehen sein. Dieses erhellt besonders noch aus Lukas. Dieser nämlich hat an diesen Stellen Nichts von einem solchen Mahle. Aber die Erzählung 7, 36—50 ist der unseren sehr ähnlich, wenngleich die Scene dort ohne Zweifel in Galiläa zu suchen ist und Umstände und Reden sonst sehr verschieden von diesen hier sind. Aber wenigstens trifft der Name des Hausherrn, Simon, zusammen. — Die kirchliche Legende hat alles Dieses in einander gebildet. Das Weib bei Matthäus und Markus ward für Maria, die Schwester des Lazarus bei Johannes, gehalten, und diese wieder für Eine mit Maria Magdalena, indem man Luk. 7, 39 mit 8, 2 verband. — Die Absicht und der Sinn der Erzählung ist bei Matthäus und Markus wohl zwiefach: 1. die That des Judas historisch, psychologisch zu erklären; daher Lukas, welcher die Erzählung nicht hat, 22, 3 jene That als unerklärbar, als dämonische Inspiration denkt; 2. eine Andeutung auf der einen, eine Ahndung auf der anderen Seite, vom Tode Jesu, zu geben. Dasselbe Beide auch wohl bei Johannes: nur dass er an Judas in dieser Begebenheit mehr einen Charakterzug nachzuweisen scheint.

Matth. 26, 1—16. Mark. 14, 1—11. Luk. (ohne die Geschichte des Mahls) 22, 1—6.

Matth. 26, 1—16.

Die Erzählung V. 1 f. hängt genau zusammen mit V. 4 f. Das Wissen Jesu von seinem Geschicke soll sich sofort bewährt, erfüllt haben; wie er spricht, so erfolgt die Berathschlagung.

V. 1. *Καὶ ἐγένετο ὅτε — τούτους*, die gewöhnliche Formel bei Matthäus, zuletzt 19, 1. *Πάντας*, oft ausgelassen,

auch von Fritzsche, steht mit Bedeutung hier dabei. — V. 2. *Γίνεσθαι* von Festfeier, *agi*; Joh. 2, 1. 10, 22. *Καὶ ὁ υἱὸς* u. s. w. hängt nicht auch vom *ὅτι* ab (dann zurückweisend auf frühere Verkündigungen — 20, 17 ff. —: und dass ich jetzt sterben soll), denn wenigstens bei Matthäus ging die Verkündigung doch nicht bestimmt auf das Paschafest; sondern diese Worte führen nur eine ganz bestimmte Ankündigung ein. *Παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθ.* ist zu verbinden (wie *παραδ. εἰς* — 10, 21. 24, 9): zur Kreuzigung überantwortet werden. Daher ist auch hier nicht Judas das Subjekt, sondern die Juden, welche ihn den Römern übergaben. — V. 3. *Τότε*: eben um diese Zeit. *Ἀρχιερεῖς κ. γραμματεῖς κ. πρεσβύτεροι* vollständigste Bezeichnung des Synedrium bei Matthäus (16, 21. 27, 41). *Τοῦ λαοῦ* steht nicht immer bei *πρεσβύτεροι*, war aber wohl der ursprüngliche Titel. Es sind vielleicht ausserordentliche Beisitzer des Synedrium damit gemeint. Hier fehlt oft (auch bei Lachmann) das Mittelste: *καὶ οἱ γραμματεῖς*. *Εἰς τ. αὐλήν*: in den Hallen, im Vorhaus. Die eigentlichen Sitzungen des Synedrium hatten im Tempel Statt (Lischkat-Haggasith); folglich war diess hier nur eine Privatzusammenkunft. *Ὁ λεγόμενος* gewöhnliche Formel für Beinamen, 10, 2 (Paulus, Gersdorf *Beitrr.* 1, 55), anspielend auf die Bedeutung des Namens; כֵּיפָא = *depressio* oder Krummheit. Doch der Name war wohl vielmehr derselbe mit Kepha. Auch bei Josephus heisst er *Καϊάφας ἐπικαλούμενος*. Sein eigentlicher Name war Joseph. Kaipha wird ausser der Leidensgeschichte erwähnt Luk. 3, 2. AG. 4, 6. Joh. 11, 49. 18, 13. Durch die Römer wurde er bald darauf entsetzt: Jos. *Antiqq. jud.* 18. 4, 3. — V. 4. *Δόλῳ κρατεῖν*: anderer Beschluss als 21, 46. In der Schreibart der neueren Kritik, *δόλῳ κρατ.* (nicht *κρατ. δόλῳ*), könnte *δόλῳ* auch zu *ἀποκτείνωσι* genommen werden, aber es gehört nur zu *κρατήσωσι*.

och ἀποκτεῖνειν bedeutet hier nicht öffentliches Hinrich-
n, sondern geheimes, rechtloses. Das geheime Fangen
rde ausgeführt, nicht aber das geheime Umbringen; auch
cht das Folgende: nicht am Feste. Wahrscheinlich schien
e That des Judas der Sache eine Art von Sicherheit, Recht
i geben, welche eine öffentliche Hinrichtung gestattete. Auch
ren sonst Urtheilssprüche nicht gewöhnlich am Pascha —
G. 12, 4. Der Beschluss war übrigens gegen das Gesetz,
elches Oeffentlichkeit des Urtheils und der Vollziehung ver-
ngte: 5 Mos. 13, 11. 17, 12 f. 19, 20. — V. 5. Doch
λεγον δέ): „nicht am Feste, damit nicht ein Auflauf im Volke
schehe.“ Θόρυβος, gegen die jüdischen Obern (Wet-
ein: gegen die Römer). Seine Abwesenheit würde
ch bei der geheimen Gefangennehmung und Tödtung im
olke bemerkt werden.

V. 6. Γενομένου — bei'm Uebernachten in Bethanien;
l, 17. Ὁ λεπρός, wie ὁ τελώνης 10, 3: der aussätzig ge-
esen. Vielleicht führte er den Beinamen nur in der Jünger-
haft Jesu und etwa von der Heilung Jesu an ihm. Aber
s Weib ist wohl nicht seine Gattin; dieses würde bestimm-
r gesagt worden sein. Die Salbung mag bei Fastmahlen
ch bei den Juden jener Zeit (Ps. 23, 5) noch gewöhnlich
wesen sein, nur nicht mit dieser Kostbarkeit und in der
rt wie sie hier geschah. Ἀλάβαστρον (Luk. 7, 37; auch
ark.) spätere Form für ἀλάβαστον, von der Glätte — λαβή =
sa —: Stein, dann Gefäss, besonders für Salben, und
cht gerade blos vom Alabasterstein. Plinius *hist. nat.*
, 3: *optime servantur unguenta in alabastris.* „Ueber
in Haupt.“ Luk. u. Joh.: „seine Füsse“ — dieses ge-
öhnlicher und natürlicher, mit Fusswaschen verbunden.
nes bezeichnet mehr die Huldigung. — V. 8. Ἠγανάκτη-
ν: b. Joh. erzürnt und tadelt nur Judas. Aber dasselbe mei-
n auch wohl Matthäus und Markus. Denn es sollte in der

Tradition durch diese Erzählung ja die That des Judas motivirt werden —: zurückgewiesen, verletzt, habe er den Entschluss in sich befestigt. *Οἱ μαθηταί*, Mark. *τινες*. Dieses, „Einige von ihnen," kann auch im *οἱ μαθηταί* liegen. *Λέγοντες*: bei sich denkend, oder: unter einander sprechend. *Εἰς τί* ganz hebraisirend = *διάτι*. *Ἀπώλεια* auch b. Mark., in der spätern Sprache für Verschwendung. — V. 9. *Τοῦτο*, der text. rect. fügt *τὸ μύρον* bei. „Theuer verkauft und" (der Preis — abkürzend wie 19, 21). Die Armen gewiss nicht (Paulus) die unter ihnen oder gar die Jünger überhaupt. Es ist vielmehr heuchlerische Forderung eines anderen, allgemeineren Gebrauchs, als nur für diesen engen Kreis.

Die Antworten Jesu sind sich ziemlich gleich bei Matthäus, Markus und Johannes (diess der merkwürdigste Parallelismus zwischen diesem und den ersten Evangelisten). Allein haben Matth. und Mark. was hier V. 10 u. 13 steht. — „Keine Handlung sei schwer zu machen, zu verkümmern, welche aus Wohlmeinen geschieht; die besondere Pflicht streite nicht mit der allgemeinen; in dieser Handlung liege eine Ahndung oder Andeutung von seinem Geschicke." Bedeutende Worte: das beide Erste ist gegen diejenigen, welche in einer anderen Art als das starre Judenthum die Freiheit, die Humanität im Leben einschränken möchten.

Das wiederholte *γάρ* bei fortschreitend anderen Gedanken bezieht Alles auf den Hauptsatz V. 10: *τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; Κόπους παρέχειν* (Luk. 11, 7. 18, 5); lästig werden, oder auch: innerliche Mühe machen — beides durch Zweifelerregen, Tadeln, Verkümmern. *Καλὸν ἔργον*, auch Mark., hier: wohlgemeinte That, nicht: Wohlthat. Markus setzt dazu steigernd: *ὃ ἔσχεν αὕτη, ἐποίησεν* (was sie besass, hat sie hergegeben). — V. 11. Beide Pflichten lassen sich mit einander vereinigen. Denn es soll das Wohlthun nicht

rückgesetzt werden, vielmehr als etwas auch Wich-
s, Nothwendiges aufgeführt. Ἐμὲ — ἔχετε, Präsens der
thwendigkeit, Bestimmung. — V. 12. „Indem — hat sie
gethan, um mich zum Begräbniss zu salben.“ Ἐπὶ τοῦ
ατος: das allgemeine Wort wegen der Beziehung auf sein
gräbniss. Ἐνταφιάζειν, auch Markus hier und Johannes
ταφιασμός (Joh. 19, 40), = zum Begräbniss bereiten, näm-
durch Salben und Weihrauch. Ἐποίησε nicht blos: hat
ut wie — es gethan *(veluti pollinctura me)*, sondern: sie
es dafür wirklich gethan, nämlich in Ahndung meines
schickes. Joh.: τετήρηκεν εἰς ἡμέραν ἐνταφιασμοῦ, wohl
demselben Sinne.

V. 13. Eine kleine Handlung, mit Wohlwollen geübt,
rd unter den grössten Dingen nicht vergessen werden. Ὅπου
: wenn wo irgend. Ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ nicht: in der gan-
n Welt, sondern: wo immer in der Welt. Τοῦτο, nur
i unbedeutenden Zeugen weggelassen, hat Fritzsche zu
hn ausgestossen. Es ist gewiss nicht blos diese einzelne
schichte zu verstehen, sondern (24, 14) das Evangelium
risti (τοῦτο: dieses mein Evangelium). Aber allerdings
ird hier im Begriff des εὐαγγέλιον die Lebensgeschichte
su wenigstens mit eingeschlossen — wie es dann mit dem
veiten Jahrhundert Hauptbedeutung des Namens wurde. Εἰς
ημόσυνον αὐτῆς: zu ihrem rühmlichen Gedächtniss. Μνη-
όσυνον ausser der parallelen Stelle bei Markus noch AG.
0, 4.

V. 14—16. Hier wird bei Matthäus, Markus und Lu-
s die That des Judas eingestellt, bei Lukas nur, wie ge-
gt, ohne Zusammenhang mit jenem Mahle. Bei Johannes
t der Zeitmoment unbestimmt geblieben; denn wo er schei-
t, 13, 30, bleibt es ungewiss, ob schon der Verrath ge-
hehen.

V. 14. Οἱ ἀρχιερεῖς vielleicht nicht das ganze Synedri-

um, am wenigsten in einer Sitzung. Doch 27, 3 ff. nimmt sich das ganze Synedrium der Verfügung mit dem Preise des Judas an. — V. 15. *Κἀγὼ ὑμῖν* — dafür dass ich ihn überliefere. Das Ueberantworten (*παραδιδόναι*) ist der stehende Ausdruck für des Judas That; vgl. oben 10, 4. *Προδότης* nur Luk. 6, 16 (dagegen alle Juden *προδόται* AG. 7, 52). Jenes *παραδιδόναι* sollte übrigens nicht blos bedeuten: den Ort anzeigen, wo Jesus war, vielmehr: den Zug anführen. Dadurch, wie oben erwähnt, erhielt das Verfahren der Juden wie ein Recht vor dem Volke. *Ἱστάναι* auch hier wahrscheinlich: wägen, zuwägen d. i. auszahlen (שָׁקַל auch zuerst: wägen). Grotius und Fritzsche fassen es in der Bedeutung: versprechen, weil Markus *ἐπαγγέλλειν* und Lukas *συντίθεσθαι* haben, auch (Fritzsche) des *θέλετε* wegen. Aber wenigstens 27, 3 hat Judas den Preis empfangen; vgl. AG. 1, 18. Paulus nimmt Beides an: er habe diess jetzt erhalten und es sei ihm noch mehr versprochen worden. Aber auch Markus und Lukas können verstanden werden: man kam darüber überein. *Ἀργύρια*, Silberstücke, st. *σίκλοι ἀργύρου* (שקל כסף Gen. 23, 15; im Hebräischen auch oft כסף für שקל); also sind es hier *σίκλοι*, *στατῆρες* (oben 17, 27). Ein kleiner Lohn (der sich gegen zwanzig Thaler beläuft), wohl ohne Beziehung auf 2 Mos. 21, 32 (für einen getödteten fremden Sklaven), aber vielleicht das was gewöhnlich aus dem Tempelschatze gezahlt wurde. Diese Zahl findet sich übrigens bei Matthäus allein. Strauss und de Wette meinen, sie sei aus der Stelle Zach. 27, 9 entlehnt. Es käme nichts darauf an, und Matthäus pflegt in der Leidensgeschichte aus prophetischen Stellen und Bildern auszumalen — und die Worte *ἱστάναι* und *ἀργύρια* sind wohl dorther. Aber dieses Datum war doch zu speciell und dem Evangelisten zu bedeutend, als nur dorther genommen zu sein. — V. 16. *Εὐκαιρία* hier bei allen Drei (Mark. *εὐκαίρως*): Angemessen-

t von Zeit und Ort. Nämlich doch auch insgeheim, des lks wegen.

Die That des Judas kann hier nicht ausführlich be- ochen werden. Vgl. die *Leben Jesu* und Ullmann *d. ndlosigkeit Jesu* 119 ff. — Wenn die alte Kirche Milde- igsgründe sucht für Judas, so geschah es, um der Conse- nz zu entgehen, dass Christus sich getäuscht habe bei der hl dieses Apostels. Anders einige Gnostiker, die Judaiten, welchen, wie bei den Kainiten, sich der Hass gegen die ehe dahin wendete, alle diese verhassten Gestalten zu ver- idigen. Aber Theophylaktus zu Matth. 27, 4 meint: las habe Jesum zur Erklärung drängen wollen. So auch ulus, J. Ferenczy *de consilio et causis proditionis lae.* Traj. 1829, Gust. Schollmeyer *Jesus u. Judas,* histor.-krit. Versuch. Lüneb. 1836 (das Volk anzure- ı) u. Andd. Dagegen: Daub *Judas Isch.* Heidelb. 1816. gesehen davon, dass die That des Judas unangemessen an- egt gewesen wäre: gewiss wird in den evangelischen Er- lungen nirgends eine Spur eines solchen Planes gefunden, l die gesammte evangelische Tradition, auch Johannes wenn ihm das Evangelium zuschreiben, ist ohne Zweifel von em anderen Gesichtspunkte ausgegangen. Lukas und Jo- nes heissen die That satanisch. Sagen von seinem de AG. 1, 16 ff. überboten einander. Was Johannes an- tet (12, 6), die Geldgier des Judas habe vorzüglich da- gewirkt, darauf deuten auch Matthäus und Markus (hier hin. Aber jenes Laster hat den Evangelisten zufolge nur die Art der Ausführung eingewirkt; den Gedan- n lassen sie ohne Zweifel im Hasse gegen die Person u entstehen. Judas war (s. z. 10, 4) wahrscheinlich der zige Nichtgaliläer; daher auch wohl mehr von Lebens- hrung und Gewandtheit für das Weltleben. So wird er h als Geschäftsführer Joh. 12, 6 u. 13, 29 genannt. Im

glücklichen Falle würde er ein sehr nützlicher Genosse der Apostel gewesen sein. Vielleicht hat ihm in Judäa gerade die Einfachheit der galiläischen Freunde und die nichtpriesterliche Erhabenheit Jesu nicht mehr zugesagt, vielleicht haben auch jüdische Einflüsse mitgewirkt — und in der Gesinnung war er daher wohl längst von ihnen getrennt. Jesus aber hat sich ebensowenig das Vorauswissen der freien Entwickelungen menschlichen Willens als der zukünftigen Dinge (24, 36) zugeschrieben. Dagegen hat er den Judas im Moment seiner Willensänderung sogleich erkannt; er drängte ihn zur Entscheidung, denn Judas konnte in der Gemeinschaft nur noch schaden.

Mark. 14, 1—11.

Im Anfange ist charakteristisch 1. das Hinweglassen des wiederholten Spruches Jesu (Markus ist sparsam im Wiedergeben von Reden Jesu) und 2. die genauere Bestimmung der Festfeier. *Τὸ πάσχα κ. τὰ ἄζυμα* ist rec. und beglaubigt. Wenige nur lassen *κ. τ. ἄζ.* weg. *Πάσχα* und *ἄζυμα* sind aber verbunden nicht blos als hebräisches und griechisches Wort, sondern *τὰ ἄζυμα* ist der Name für die siebentägige Feier (2 Mos. 12, 14 f. 3 Mos. 23, 5 f. u. oft b. Joseph.; vgl. Luk. 22, 7), *τὸ πάσχα* ist der 15. Nisan, der Tag welcher mit dem Paschamahle begann. — V. 2. Wenn nach *ἔλεγον* nicht *δέ* (lect. rec.), sondern *γάρ* (Lachmann) gelesen wird, dann bedeutet *ἑορτή* die Festfeiern im Tempel, und der Vers giebt den Grund dafür ab, dass sie ihn hätten insgeheim gefangennehmen wollen.

V. 3 werden die Aeusserlichkeiten der Handlungen ausgemalt, wie Markus zu thun pflegt. Bei *μύρου* setzt er hinzu *νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς*, was auch Johannes (12, 3) hat, ausser dass er *πολυτίμου* für *πολυτελοῦς* giebt. Die Worte sind dunkel. *Νάρδος*: Nardusähren. Zu *πιστικός* hat man unter drei Erklärungen die Wahl; es kann bedeuten 1. *pota-*

, *liquidus* (v. *πίνεσθαι* — Fritzsche), 2. *spicatus spica*, ein kaufmännischer Ausdruck — Vulgata), 3. *rlässig*, ächt (v. *πίστις*, = *πειστικός*, Theophylakt. ιος — Luther, Paulus, Bretschneider, de Wet-

Das Letzte ist das Natürlichste. *Πολυτελοῦς* gehört il zu *μύρου*, nicht zu *νάρδου*, besonders wenn man *πιστι-* in der angegebenen Weise nimmt. *Συντρίψασα* — gleich- ig, ob Zerbrechen des ganzen Gefässes (5, 4) oder (Fritz- ie, Bretschneider) des Obertheiles, *orificium*, oder ulus) Zerreiben des Wachses oder Siegels gemeint sei. ahrscheinlich aber ist es in voller Bedeutung zu neh- n: es soll den Drang der Aufopferung beschreiben, oder : das Gefäss vernichtet worden sei, mit welchem die Hul- ung geschehen war. *Ἀλάβαστρον* aber ist, wie schon oben ähnt wurde, nicht gerade nur ein Gefäss aus diesem in. *Αὐτοῦ* bezieht sich, wenn *συντρ.* = zerbrochen, ht auf *μύρου*, sondern (so die Meisten) gehört zu *κεφαλῆς*. e Construction ist leichter, wenn mit Lachmann *κατά* ggelassen wird. — Zur Beflissenheit des Markus in Aeus- lichkeiten der Erzählung gehört auch V. 5 die Angabe des rkaufspreises der Salbe. „Für mehr als dreihundert Denare" er Drachmen. *Ἐμβριμᾶσθαι* Matth. 9, 30. Mark. 1, 43. ben dem *ἀγανακτεῖν πρὸς ἑαυτούς* auch heftiger Tadel ge- n das Weib.

Die Erwiederungen Jesu bei Markus sind am übereinmmendsten mit denen bei Matthäus, nur ausführlicher. So *ἄφετε αὐτήν* beigesetzt. *Εἰς ἐμέ* rec., neuere Kritik *ἐν* *μί*, ganz gleichen Sinnes. Blos bei Markus ist ferner bei- setzt: *Καὶ ὅταν θέλητε — ποιῆσαι*, und V. 8: *ὃ ἔσχ.* — *κησε* (= Alles was sie besass). *Προέλαβε μυρίσαι*: hat die lbung vorausgenommen, hat es gethan ehe die Zeit da war. as Wort V. 9 in der Tradition gleichgehaltig.

V. 11. Im Vorigen, wie bei Matthäus und Lukas,

weder Lohnfordern noch Zusage eines bestimmten Preises.

Luk. 22, 1—6.

V. 1. Ἡ ἑορτὴ τ. ἀζύμων, ἡ λεγ. πάσχα — Lukas, am wenigsten Jude unter den Drei, ist ungenau in dem was jüdische Sitte angeht. Der Unterschied zwischen ἄζυμα und πάσχα war ihm entweder nicht bekannt oder er geht nicht darnach. — V. 2. Nichts vom Beschlusse, Jesum heimlich hinwegzuräumen. Lukas ist ein reinhistorischer Schriftsteller und berichtet daher nur wie es wirklich geschehen, ausgeführt worden sei. Denn ἀναιρεῖν (23, 32. AG. 2, 23) ist überhaupt tödten, nicht blos geheim, still hinwegräumen. Ἐφοβοῦντο γάρ bedeutet also hier: sie hielten seinen Tod für nöthig, weil sie seinen Einfluss auf das Volk fürchteten.

V. 3. Bei Lukas findet sich die Geschichte des Mahles nicht; der Gedanke des Judas ist unmotivirt. Verbrecherische Rathschläge, wenn sie unbegreiflich sind, nach ihrer Entstehung oder im Grade ihrer Bösartigkeit, heissen satanische in der jüdisch-urchristlichen Sprache. Auch Joh. 13, 2. 27 (in Graden: βάλλει — εἰσῆλθε) AG. 5, 3 (ἐπλήρωσε). Ὄντα ἐκ — nicht blos historisch, sondern die Schuld steigernd. — V. 4. Συλλαλεῖν hier allein in dieser Bedeutung: besprechen. Die στρατηγοί als jüdische Obrigkeit, nur bei Lukas. Allein findet sich das Wort oder mit τοῦ ἱεροῦ V. 52. AG. 4, 1. 5, 24. 26; in den Stellen der Apostelgesch. steht es im Singular: wahrscheinlich der Dienstleistende. So wird auch von Josephus *de bell. jud.* 6, 5, 3 der Strategos erwähnt. Sonst sind wohl dieselben die στρουθάρχαι b. Josephus *Antiqq.* 18. 4, 3. Es scheinen nicht Mitglieder des Synedrium, sondern Anführer der Tempelwache zu sein, welche aus den Leviten genommen wurde; diese heissen φύλακες b. Joseph. — V. 5 f. Συντίθεσθαι und ἐξομολογεῖν ganz im bürgerlichen Gebrauche: übereinkommen,

agen; Ἀργύριον rec., wie b. Markus. Viele haben hier
ύρια (so Matthäus und bestimmter), doch auch Lach-
nn nahm es nicht auf. Ohne Zahl wäre ἀργύρια verstär-
ader Plural (Paulus). Ἄτερ ὄχλου sprichwörtliche Form.
λος: Auflauf; nicht: Volk (wie gewöhnlich). So auch im
ssischen Gebrauche. AG. 24, 18 μετὰ ὄχλου — θορύβου.
tthäus und Markus geben θόρυβος.

Pascha und Abendmahl Jesu.

Matth. 26, 17—29. Mark. 14, 12—25. Luk. 22, —38.

Frisch *Vollständ. bibl. Abhandl. v. Osterlamm überh. dem letzten Osterlammstage Christi.* Leipz. 1758. A. G. uperti *des h. Abendm. urspr., bedeutsame und würdige ier.* Hannov. 1821. Dav. Schulz *die christl. Lehre v. Abendm. nach dem Grundtexte des N. T.* Leipz. (1824) 31. Joh. Schultheß *die evang. Lehre v. Abendm.* ipz. 1824. F. W. Lindner *d. Lehre v. Abendm. nach Schrift.* Leipz. 1831.

Matth. 26, 17—29.

V. 17. Πρώτη τῶν ἀζύμων, auch b. Mark., ungenauer sdruck durch 3 Mos. 23, 4 veranlasst, ist der Tag vor fang des Festes (15. Nisan = 14. N. Abends); denn die rbereitungen mussten am 14. Nisan geschehen. So Jose-us, der auch acht Tage zum Feste rechnet (*Antiqq.* 2. , 1).

Gewiss ist bei Johannes Kap. 13 dasselbe Mahl gemeint gl. das. V. 21—26), und es ist auch bei demselben Evan-listen der letzte Abend; aber weder wird dort das Mahl Paschamahl eingeführt noch der eigenthümlichen Formeln su Erwähnung gethan. Man könnte hierin eine Anbeque-ung an die paulinische Gemeine in Kleinasien finden, wel-e von der Paschafeier weit abgekommen gewesen sein mag.

Daher scheint auch Joh. 6, 32 ff. ohne alle Rücksicht auf die Abendmahlsreden gesprochen zu sein. — Aber was diesen letzten Abend anlangt, so ist es von alten Zeiten her streitig, ob nicht Johannes diesen Tag vor Anfang des Pascha gesetzt habe. Die griechische Kirche nimmt nicht nur dieses, sondern auch an, 1. dass die übrigen Evangelien nicht anders erzählen und 2. dass es die geschichtliche Wahrheit sei. Die Neuesten nehmen dasselbe fast durchaus, aber eine Differenz an zwischen den Dreien und Johannes, welche sie entweder zu Gunsten oder zum Nachtheile des Johannes deuten. Diejenigen, welche dem vierten Evangelisten Recht geben, meinen entweder, es habe ein verschiedener Brauch unter den damaligen Juden bestanden, wie bei späteren Juden (Rabbaniten und Karäern), nämlich nach verschiedener Berechnung des Neumondes (um einen Tag verschieden), oder Christus habe kein eigentliches Pascha gehalten, vielmehr blos ein Erinnerungsmahl an das Pascha (kein θύσιμον sondern μνημονευτικόν — Grotius), vielleicht selbst als eine neue, messianische Stiftung (Kühnoel), oder er habe nur ein gewöhnliches Mahl am Tage vorher gefeiert. — Bei den drei ersten Evangelien ist es nun kein Zweifel, dass sie ein wirkliches Paschamahl haben darstellen wollen. Die Formel πρώτη τῶν ἀζύμων, die Frage der Jünger V. 17, die Reden Jesu, Alles geht dahin. Man müsste also bei den drei Evangelisten eine völlig verfälschte Tradition zum Grunde liegend annehmen, wenn man leugnen wollte, dass Jesus das Paschamahl wirklich gefeiert habe. Aber halten wir das johanneische Evangelium für ächt, so kann es unmöglich etwas Anderes, eine andere Zeit, ein anderes Mahl, haben darstellen wollen; diese Art, wie Christus das Pascha gefeiert, war zu bedeutend — und wirklich lassen die drei Stellen 13, 1. 18, 28. 19, 14 eine leichte Deutung zu, in welcher sie den drei Evangelien nicht widersprechen: d. 1. Stelle:

ὁ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα, vielleicht nach griechischer Tagesrechnung oder ἑορτή die Tagesfeier (die Festlichkeiten, welche dem Paschamahle folgten) — d. 2. Stelle: ἵνα φάγωσι πάσχα, am Todestage Jesu; πάσχα in weiterer Bedeutung von den Paschaopferspeisen; 5 Mos. 16, 1. 2. 2 Chron. 30, 7) — d. 3. Stelle: παρασκευὴ τοῦ πάσχα, an demselben Tage; Rüsttag im (nicht: zum) Pascha, Vorsabbat im Pascha (19, 31). Vgl. zwei Abhandlungen von J. Ph. Gabler s. *Kleineren Schrr.* 1, Nr. 8 u. 9.

Προσῆλθον, vgl. πόλις V. 18, in Bethanien. Ποῦ näml. so in Jerusalem — 5 Mos. 16, 2 — im Ort des Heiligthums. Statt ἑτοιμάσωμεν hat Fritzsche ἑτοιμάσομεν. Πάσχα φαγεῖν, 2 Chron. 30, 18 u. and., gangbarer Ausdruck, dem θύειν τὸ π. entgegen. Hauptstellen über das Paschamahl (aram. פַּסְחָא, Philo διαβατήρια, Josephus ὑπερβασία), zum Andenken an den Uebergang, das Verschonen der Erstgeburt der Israeliten, dann an die Befreiung aus Aegypten: 2 Mos. 12, 6. 23, 15. 34, 18. 3 Mos. 23, 4 ff. 4 Mos. 28, 16 f. 5 Mos. 16, 1 ff. Es galt für Todsünde, dasselbe nicht zu feiern: 4 Mos. 9, 13.

V. 18 f. Vgl. eine andere Abhandlung Gabler's a. O. Nr. 7. Der Mann wird hier und wahrscheinlich auch bei Markus und Lukas als bekannter Gastfreund Jesu und der Jünger vorausgesetzt. Ὁ δεῖνα: der Gewisse. Ohne Zweifel wurde er von Jesus genannt; hier ist sein Name übergangen, entweder weil ihn die Tradition verloren hatte, oder weil die ursprüngliche Tradition ihn nicht nennen mochte. — Die Anordnung ist hier der bei'm Einzuge Jesu in Jerusalem sehr ähnlich.

Ὁ καιρός μου nicht: meine Paschazeit, sondern καιρός wie ὥρα Joh. 7, 30. 8, 20. 13, 1: letzte Zeit. Aber in diesem Zusammenhange hat nicht πρός σε den Ton, sondern μετὰ τῶν μαθητῶν μου. Mit seinen Jüngern wolle er das

Pascha feiern, wie ein Abschiedsmahl. Gabler hielt ὁ καιρός μου für Glossem aus Luk. 22, 15. Ποιεῖν, wenn vom Pascha (2 Mos. 12, 48. 4 Mos. 9, 2 ff.) gesagt, hat nicht die Opferbedeutung (= θύειν), sondern ist = feiern (ἑορτὴν π. AG. 18, 21). — „Thaten so und bereiteten." Ἡτοίμασαν τὸ π., bei allen Dreien. Dieses ist also wohl theils von den Zurüstungen (Schlachten im Tempel, Bereiten des Lammes, Beischaffung des Uebrigen: Brodkuchen, bittere Kräuter, Wein) theils von der Zurichtung des Raumes für das Mahl zu verstehen.

V. 20. Ὀψία nach 2 Mos. 12, 6. 3 Mos. 23, 5. 4 Mos. 9, 3. 5 Mos. 16, 6 zwischen den Abenden (בֵּין הָעַרְבַּיִם) d. i. zwischen dem bürgerlichen Abend und der eintretenden Finsterniss. Doch herrschte hierbei eine Verschiedenheit zwischen den Rabbaniten und Karäern. Auch das Abendopfer wurde zwischen den Abenden gebracht. Ἀνέκειτο, anscheinend nicht nach 2 Mos. 12, 11. Die Rabbinen sagen, das Geniessen im Stehen sei längst abgestellt worden zum Zeichen der Sicherheit, in welcher sich jetzt das Volk fühle.

V. 21. Ἐσθιόντων wird V. 26 wiederholt. Mit Absicht: es ist das zwiefache Essen gemeint, das des Lammes und das Nachessen. Die Rede ist wahrscheinlich nicht die einzige, sondern, wie bei Johannes, unter anderen gesprochen worden.

V. 22. Trauern — Frage, ob sie es seien — b. Matth. u. Mark. (Luk. u. Joh. auffordernd: wer es sei); jüdisch-prädestinatianisch: sie hielten die That für eine unfreiwillige, satanische, sodass sie Jeder wohl zu thun im Stande wäre. Κύριε, V. 25 mit Ῥαββί abwechselnd.

V. 23. Ὁ ἐμβάψας u. s. w. muss noch unbestimmte Bezeichnung gewesen sein. Sonst würde die Frage des Judas V. 25 nicht haben geschehen können (daher Paulus diesen 25. Vers im Plusqpftum nimmt, oder V. 23 als leise ge-

prochen, zu Johannes vielleicht — Joh. 13, 25). Aber es auchten auch wohl Alle zugleich mit dem Hausherrn in die Schüssel. Der Sinn der Rede ὁ ἐμβ. u. s. w. ist also, das Vorige V. 21: εἷς ἐξ ὑμῶν u. s. w., zu steigern. „Einer der Vertrautesten.“ Vgl. Joh. 13, 18 nach Ps. 41, 10. *Τρυβλίον*, *triblium* b. d. Römern, breite Schüssel; auch b. Mark. in d. Parall., oft b. d. Alexandr. Es ist die Schüssel mit den bittern Kräutern (מְרֹרִים: zur Erinnerung an den bittern Zustand in Aegypten) gemeint; vgl. 2 Mos. 12, 8. 4 Mos. 9, 11.

V. 24. Wie überall Nothwendigkeit und Freiheit im Menschenleben in einander wirken, so hier von Christus ausgesprochen. „Das Ereigniss, mein Ende, muss kommen; aber das, wodurch es erfolgt, ist ein Verbrechen.“ *Ὑπάγειν* (auch b. Mark.) hier vom Tode, wie ähnliche Formeln überall in der Sprache des A. T.: Gen. 15, 2. Ps. 39, 14 (*ἀπελθεῖν*). Bretschneider nimmt es vom Gehen auf den Oelberg. Bei Johannes bezieht sich *ὑπάγειν* auf den Hingang zum Vater — 8, 21. 13, 3. 33. 16, 5. *Καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ* = Luk. *κατὰ τὸ ὡρισμένον*. So bedeutet dieses immer dasselbe in der Sprache des N. T.: göttliche Schickung (*δεῖ*) und Schriftwort. Es braucht also hier nicht gerade an gewisse einzelne Schriftstellen gedacht zu werden, deren allerdings Luk. 24, 25 ff. 44 ff. 1 Kor. 15, 4 Erwähnung geschieht. — Sinn von *Οὐαὶ* u. s. w.: Aber in der That des Jüngers sei kein Schicksal. *Οὐαί* 18, 7 (Sünde und Schuld). *Παραδίδοται* wie V. 2. „Es wäre ihm gut, wenn dieser Mensch nicht geboren worden wäre.“ *Ὁ ἄνθρ. ἐκεῖνος* ist bedeutend erst in den zweiten Satz gestellt, um damit den Begriff des Verwerflichen eines solchen Menschen auszudrücken. Man darf die Formel *καλὸν ἦ* u. s. w. nicht dogmatisch zu fest halten, denn Leben hat ja immer eine Bedeutung, für den Menschen und für die Welt, wenn es auch

ein verdorbenes ist. Auch ist das καλόν nur in der Bedeutung von Vortheil zu nehmen; es soll die Unseligkeit eines solchen Menschen ausgesprochen werden. Es ist sprüchwörtliche Formel: Jer. 15, 10. 20, 14. Hiob 3, 11. 10, 18. Sir. 23, 14.

Indem der Evangelist V. 25 von keinem Eindrucke spricht, welchen die Erklärung an Judas gemacht habe, deutet er wohl an, dass Frage und Antwort von den Uebrigen nicht vernommen worden sei. Σὺ εἶπας (2 Mos. 10, 29; hier V. 64. 27, 11) ursprünglich aus Zartheit gebraucht, dann bejahende Formel, doch immer mit einer gewissen Bedeutung. Hier: du sprichst dir selbst das Urtheil.

Aus Johannes, welcher nach des Judas Weggange (13, 30) dasselbe dem Sinne nach sprechen lässt was hier im Folg. im Symbol ausgeführt wird, ist abzunehmen und sonst auch (nach der vermuthlichen Stimmung des Judas und nach dem Sinne der folgenden Reden) wahrscheinlich, dass ebenfalls in der übrigen Tradition und also bei den Dreien Judas hier die Versammlung verlassen habe. War das eigentliche Paschamahl zu Ende, so fand keine Nothwendigkeit zu bleiben Statt. Die folgenden Reden Jesu wurden nämlich nicht mehr unter dem eigentlichen Paschamahle (Lammesessen) geführt (daher, wie gesagt, das erneuerte ἐσθιόντων), sondern unter dem Nachessen, von welchem nicht die älteren Juden (Tr. *Pesachim* der Mischna), vielmehr die Späteren erzählen, und welches jetzt allein unter den Juden besteht (Steph. Rittangel *Liber rituum paschalium.* Königsb. 1644). Es heisst אֲפִיקֹמָן, ἐπίκωμον, ἐπικώμιον. Diese Bemerkung wird meist übergangen. Aber dass die späteren Juden Recht haben, wenn sie von diesem Nachessen als einer alten Tradition erzählen, erhellt schon aus der grossen Uebereinstimmung dieser jüdischen Bräuche mit dem was Christus hier that. — Es wurden Brodkuchen gebrochen und Becher

reicht, zwei oder drei, Becher der Danksagung genannt (ποτήριον τῆς εὐλογίας 1 Kor. 10, 16), dabei symbolische Reden geführt vom Hausvater, nachgebildet denen Mos. 12, 26 f. 24, 8 (Sklavenbrod — Blut des Bundes). Diese Form eignet sich Jesus also jetzt an, und seine Reden hier sind demnach weder zufällig, noch (Paulus) in augenblicklicher Erregung geführt worden. Aber aus der Aneignung einer jüdischen Form ist nicht zu schliessen, dass Jesus nur für diese Zeit und Verhältnisse gesprochen habe (wenn auch das τοῦτο ποιεῖτε — ἀνάμνησιν Luk. 22, 19. 1. Kor. 11, 24 nicht von ihm herrührte); vielmehr hat Alles den Charakter einer neuen Stiftung: καινὴ διαθήκη auch hier zuerst gebraucht.

Wir haben bei der Erklärung dieser Reden von allen dogmatischen Fragen und Gegenreden völlig abzusehen.

V. 26. Ἐσθιόντων ist also ganz gleich dem μετὰ τὸ δειπνῆσαι b. Luk. u. 1 Kor. 11, 25. Τὸν ἄρτον text. rec.; die neuere Kritik lässt τόν weg, passend: denn auch vorher war Brod gegessen worden. Λαμβάνειν; εὐλογεῖν, κλᾶν, διδόναι — alles Worte von hausväterlicher Bedeutung, ohne besonderen, mystischen Sinn. Auch oben in der Speisungsgeschichte 14, 19. 15, 36. Εὐλογεῖν wechselt in solchen Stellen mit εὐχαριστεῖν (V. 27) ab; auch hier lesen Viele (Scholz) εὐχαριστήσας. Schon bei Justinus Martyr *Apol.* 1, 65 ist es zwar Dankgebet, aber doch meist Beziehung auf höhere Güter, welche man empfange. Die Bedeutung weihen, εὐλογεῖν τι, Luk. 9, 16 u. 1 Kor. 10, 16. — Den späteren Juden zufolge fand bei dieser Feier eine gewisse Gebetsformel Statt; wir wissen nicht, ob diese gerade von Jesus gebraucht worden sei. Ἐδίδου, ob den Einzelnen, oder nur: legte es ihnen vor. Λάβετε, φάγετε und V. 27 πίετε ἐξ αὐτοῦ gehört auch zu den hausväterlichen Reden. Es liegt also im Essen und Trinken keine besondere, auch sym-

bolische, Bedeutung (esset, trinket es als solches), sondern Brod und Wein waren, lagen vor als Symbole. Die kirchlichen Deutungen jedoch gehen von jener Annahme aus. Aber 1. eben der angeeignete jüdische Ritus widerspricht, und 2. läge in dem Gedanken, obendrein hier von dem gegenwärtigen Christus ausgesprochen, eine unendliche Härte, welche das kirchliche Gefühl nur nicht wahrnimmt.

Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα, V. 28 *τὸ αἷμα*.

In diesen Worten können 1. nicht *σῶμα* und *αἷμα* das Subjekt sein — mein Leib und Blut ist dieser, so Etwas (Schwenkfeld, Lindner: wie eine Speise; oder Socinianer: so gebrochen, so vergossen) — sondern *τοῦτο* ist Subjekt. 2. *Τοῦτο* bezieht sich auf das Dargereichte (Brod und Wein), nicht auf Jesus selbst (*δεικτικῶς* Carlstadt; diess eine völlig platte Deutung). 3. Das Neutrum, sogut auf *ἄρτος* bezogen als auf *ποτήριον*, ist entweder die unbestimmte Bezeichnung, um so passender (Schulz), da das Brod ja in Stücken dargeboten wurde, oder es steht in Attraction, als Genus der Prädicate, *σῶμα* u. *αἷμα* (Gal. 4, 24. Eph. 3, 13). 4. Anlangend das *ἐστι* und den Sinn der Formeln, so könnte die Bedeutung *ist* nur in der Weise der römisch-katholischen Kirche ausgeführt werden, wo ihr denn freilich Alles in Sinn und Vernunft entgegensteht. Vielmehr kann nur eine Erinnerung an Leib und Blut gemeint sein; unter Anderem entscheidet dafür das was bei Lukas und Paulus steht. Dieser Kelch *ist* der neue Bund. Ja selbst das beweist, dass ja nicht der Wein, sondern der Kelch genannt wird, dass er das Blut Jesu sei. Demnach ist *ἐστι* —: euch ist es das, soll es sein; für euch stellt es vor —; also *significat*. *Ist* ist die älteste Bezeichnung für *bedeutet*. Im Hebräischen und Aramäischen giebt es gar keinen eigentlichen Ausdruck für *significare*. Und es wird das Wort *sein* dabei gar nicht gebraucht; hier also הוּא,

ך oder הוּא — גּוּפִי. Vgl. ἐστι Gen. 41, 26 f. 2 Mos. 11 (Hauptstelle, doch hier kann ἐστιν eigentlich stehen: Lamm *ist* das Pascha) Ezech. 37, 11. Matth. 13, 19 ff. Eph. 5, 24. Apok. 1, 10. 10, 17 and. — Blosses Wortel ist's, wenn Strauss u. Add. sagen, für Jesus und die ger sei Beides wirklich Das gewesen, wofür es Jesus . Denn jedes Symbol ist für uns das was es ausdrückt, s die Sache selbst. Aber die Jünger haben gewiss nicht od und Wein für Leib und Blut Jesu selbst gehalten. — nige, Oekolampadius und Bornemann (*Schol. in c.* 23), haben den Sinn: *bedeutet*, in dem Prädicate finn wollen, σῶμα und αἷμα — *figura, signum:* Leibgleich, tgleich. Sprachlich kaum festzuhalten. 5. Endlich lag das mbolische gewiss nicht in diesen Gegenständen selbst: das od erinnert, der Wein (als αἷμα τῆς σταφυλῆς Gen. 49, . 5 Mos. 32, 14) — sondern in dem was mit ihnen vornommen wurde, nämlich im Brechen und Ausgiessn. Daher haben Lukas und Paulus bei σῶμα noch διδόμεν für euch und κλώμενον, bei αἷμα haben Alle ἐκχυνόμενον.

Also: Wie ihr bisher bei'm Brod und Wein in der Paafeier gedacht habt an das Sklavenbrod in Aegypten und das Blut des dann gestifteten Bundes, so gedenkt nunehr bei'm Brechen des Brodes und Ausgiessen des Weines meinen gebrochenen Leib und an mein vergossenes Blut.

V. 27. Es ist vor ποτήριον oft τό weggelassen worden ch hat es Lachmann beibehalten), wie V. 26 τόν vor τον. Aber hier ist es nicht zu entbehren, weil dieser Beer eine bestimmte Bedeutung, Weihe hatte. Er ist das τήριον τῆς εὐλογίας 1 Kor. 10, 16 (כּוֹס בְּרָכָה); auch die rche spricht hier mit besonderem Ausdrucke nicht vom Beer, sondern vom Kelche. Durch das πάντες, worauf sich V. 28 bezieht, soll die Wichtigkeit, die Bedeutung des ts ausgedrückt werden. Auf das Symbol des Bundes (also

d. Idee seines Todes) legt Christus mehr Bedeutung als auf das des Todes überhaupt. „Alle, denn es ist eine bedeutende Sache, an welche ihr erinnert werden sollt.“

V. 28. *Ποτήριον* nicht in der Wortbedeutung s. v. a. *οἶνος*, sondern: der Kelch bedeutet. „Mein Blut, das des neuen Bundes, das für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“ Steigernd: vergossen — wirksam — segnend. Das *τό* vor *τῆς καινῆς διαθ.*, welches auch Lachmann auslässt, ist ebendarum wohl nicht zu missen: es führt einen neuen Gedanken ein. *Αἷμα διαθήκης* nach 2 Mos. 24, 8 vgl. Hebr. 9, 28: Blut, zum Bunde gehörig, bei ihm, für ihn vergossen, den Bund weihend. Der Tod Jesu war die Weihe des neuen Bundes, sofern durch denselben der jüdische Messianismus der Jünger aus Seele und Gedanken kam. *Περὶ πολλῶν* vgl. zu *ἀντὶ πολλῶν* 20, 28. Die Vielen stehen dem Einen entgegen, sind also dem Sinne nach allerdings s. v. a. Alle. *Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, von Paulus u. Andd. bezweifelt, steht kritisch ganz fest. Manche, auch Schulz und de Wette, finden in diesen Worten etwas nicht Authentisches, einen Zusatz des Evangelisten. Aber die Begriffe: Blut des Bundes, und: zur Sündenvergebung — sind nicht so weit von einander entfernt, wie es uns auf unserem dogmatischen Standpunkte erscheint. Auch Jer. 31, 34 vgl. Hebr. 8 steht Beides beisammen, neuer Bund und Sündenvergebung — und diese Stelle lag doch der Rede Jesu offenbar zum Grunde. Sündenvergebung ist besonders in der prophetischen Sprache, und daher auch im N. T., überall die Bedingung, unter welcher neue Anstalten, neue Segnungen eingerichtet wurden.

V. 29. Dieser Vers ist nicht nur wiederholte Todesverkündigung, sondern er wird als Versicherung beigesetzt, dass dieser Bund jetzt sogleich gestiftet werden solle. „Ich versichere euch, dass von jetzt an ich nicht von dieser

rucht des Weinstockes trinken werde, als bis zu dem Tage, ı ich es mit euch wieder trinken werde im Hause meines aters.“ *Γέννημα ἀμπέλου*, ohne besonderen Schmuck ge- ıgt — 5 Mos. 22, 9 (*γένν. ἀμπελῶνος*); vielleicht auch ge- raucht, weil der Wein in der gewöhnlichen Dankesformel ıλογία) so hiess. *Ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. πατρός μου*: in meinem eugestifteten Reiche. Luk. 23, 43. *Καινόν* nicht: *praestan- ius*, doch auch nicht blos in der Adjektivbedeutung, sondern: *lemio*, *πάλιν*. Aber die Worte können gewiss nicht auf das eistig himmlische Reich bezogen werden, worin sie wieder ereinigt werden würden. Dazu ist der Ausdruck zu sinn- ich; auch würde die Stelle dann keinen weitern Sinn haben ls, dass dieses das letzte Mahl für sie sein werde; endlich ware es ja gar nicht ganz so gekommen: wenigstens AG. 10, 41 sagen die Apostel: *συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ* nach der Auferstehung. Vielmehr ist der Sinn: bei'm Wie- dersehen von ihm werde das Reich Gottes gestiftet sein. Gottesreich und neuer Bund bedeuten hier dasselbe. Aber gestiftet sollte ja Beides, auch nach V. 28, werden durch den Tod Jesu. Weder findet hier wohl eine Beziehung auf das messianische Mahl (8, 11), noch auf das Paschamahl Statt (bis wir uns zum höheren Paschamahle versammeln). Von einem irdischen Messiasmahle kann gar nicht die Rede sein, soll, wie oft gesagt, überhaupt die Person Christi noch Etwas bedeuten.

Mark. 14, 12—25.

Bei Markus kommt in der Hauptsache wenig hinzu.

V. 12. Eine archäologische Bemerkung wie Markus sie bei'm Jüdischen liebt, ist *ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον* (2 Mos. 12, 21). *Ἔθυον* allgemein zu nehmen, wiewohl es sich auf die Jünger mit beziehen soll, dass sie es auch gethan hätten. *Ἑτοιμάζειν* dagegen scheint bei Markus, wahrscheinlich nach

genauerem Sprachgebrauche, engere Bedeutung zu haben: die Mahlzeit im Haus zurüsten.

V. 13—16 wie bei Lukas die, schon erwähnte, nicht ganz klare Erzählung, wie es dabei zugegangen, den Gastfreund zu finden, τὸν δεῖνα b. Matth.

V. 13. „Zwei Jünger" — diese hier und b. Luk.; bei'm Einzuge in Jerusalem hat auch Matthäus so viele. „Es wird euch begegnen ein Mensch (ἄνθρωπος dem Sinne nach, aber nicht nach der Wortbedeutung: Diener) mit einem irdenen Wasserkruge (ὕδατος wie V. 3 ἀλάβαστρον μύρου): folgt ihm." Gewöhnlich (Gabler) wird dieses als abgeredetes Zeichen verstanden; es müssen dann genauere Bestimmungen hinweggelassen sein: wann und wo der Mensch zu finden sein würde. Aber diese Erklärung bringt etwas Gemeines in die Erzählung: und die Tradition hätte diese Umstände dann gewiss nicht so geflissentlich erhalten. Vielmehr, und dieses macht einen Unterschied von Matthäus, ist bei Markus und Lukas wohl gemeint, und wird selbst durch ὅπου ἐάν angedeutet: dass sie dem Ersten Besten folgen sollen, welcher sich als Mahlbereitend (Reinigungskrug tragend) zeigen werde. Allgemeine Gastfreundschaft für die Fremden hat am Pascha bestanden, nach jüdischen Traditionen, und wohl insbesondere gegen Meister und ihre Jünger. Ob die Tradition etwas Wunderbares hierin gefunden, wissen wir nicht, doch in der Erzählung liegt Nichts hiervon.

V. 14. „Wo er immer hineingehen wird, da saget dem Hausherrn: der Meister sagt" u. s. w. Κατάλυμα, auch b. Luk., hier nicht Herberge, *diversorium* (Luk. 2, 7), sondern Gastzimmer (= V. 15 ἀνάγαιον). Bei κατάλυμα ist oft μου (Griesbach, Schulz) gelesen worden, welches das Recht an das Zimmer noch mehr hervorhebt.

V. 15. *Ἀνάγαιον* neuere Kritik, früher rec. *ἀνώγεον* r *ἀνώγαιον* (verschiedene Ableitung von *ἀνὰ τὴν γῆν* oder › *τῆς γῆς*). Es ist nicht dasselbe mit *ὑπερῷον*; dieses das ıte Dach AG. 1, 13. 9, 37. 20, 8, *ἀνάγαιον* das grosse ımer unter demselben. Keine genauere Bekanntschaft Jesu dieser Oertlichkeit liegt hierin: solche gab es in jedem use, und sie mögen Alle auch für Fremde bereitet worden n. *Ἐστρωμένον* nicht: gepflastert (Luther), sondern: *ntum*, mit Polstern belegt. AG. 9, 34. *Ἕτοιμον*, welches · text. rec. giebt, fehlt in Hauptzeugen und ist völlig ›rflüssig. — V. 16. *Ἐξῆλθον* von ihm weg, wenn gleich die Stadt.

V. 18. *Ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ* Steigerung des *εἷς ἐξ ὑμῶν*. ıd von jenem wieder V. 20 *ὁ ἐμβαπτόμενος* u. s. w. — V. . *Καθ' εἷς* immer verschieden geschrieben; jedenfalls ist es Einem Worte zu schreiben, aber nicht vom *καὶ εἶτα* herleiten, sondern es steht solöcistisch für *εἷς καθ' ἕνα*, vgl. Kor. 14, 31. Eph. 5, 33 u. sonst noch Joh. 8, 9. Röm. , 5. Nach diesem *εἷς καθεῖς* ist der Beisatz: *καὶ ἄλλος ἤτι ἐγώ*; völlig überflüssig. Viele haben ihn, auch Fritzhe, mit Grotius verworfen, da er in bedeutenden Zeun fehlt. Die Ausgaben haben ihn beibehalten, die von chulz ausgenommen. Vielleicht ist nach einem Citat des rigenes zu lesen: *μήτι ἐγὼ ἢ ἄλλος*; — V. 21 stimmt örtlich zu Matthäus, als ein bedeutendes Wort Jesu, das in r Tradition feststand.

Bei'm *λάβετε* V. 22 ist die lectio recepta *φάγετε* von der ueren Kritik einstimmig weggelassen worden als äusserlich ır streitig. Aber für den Sinn kam es auf das *φάγετε* ł *πίετε* nicht an. Nicht das Essen und Trinken war symlisch, sondern die Gegenwart dieser Dinge. — Auch V. 23 ; Markus nicht das *πίετε*, doch, was sich bei Matthäus nicht det: *καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες*. — Gleichfalls hier ist V. 24

τό vor ποτήριον und vor τῆς καινῆς διαθήκης zweifelhaft. Aber die Worte sollen wohl nicht nach dem Trinken gesprochen worden sein (Paulus fasst εἶπε als Plusqpftum), vielmehr sind sie mit Fritzsche zu erklären: während des Trinkens. — V. 25 wieder ganz wie Matthäus, weil es ein bedeutendes Wort Christi war.

Luk. 22, 7—38.

Lukas hat hier viel Eigenthümliches. Die Anordnung des Mahles ist wie bei Markus. In der Erzählung vom Abendmahl stimmt Lukas weniger mit den beiden anderen Evangelisten als mit Paulus 1 Kor. 11, 23 ff.

V. 7. Ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων der Form der Rede nach wohl für sich zu nehmen: Haupttag des Festes. Aber da dieses der 15. Nisan war, muss θύειν τὸ πάσχα, soll Lukas nicht entschieden falsch gesprochen haben, soviel bedeuten als φάγειν τ. π. Sonst kann auch ἡ ἡμέρα und ἐν ᾗ verbunden werden: der Tag, an welchem geschlachtet wurde — dieses dann der 14. Nisan, welcher, wie zu Matthäus gesagt, auch oft mit zum Feste gerechnet wurde, weil an ihm die Heiligungen begannen. Ἔδει θύεσθαι = ἔθυον Mark. — Hier V. 8. werden Petrus und Johannes genannt, diejenigen, welche sich (Jakobus — Matth. 17, 1 — hatte vielleicht schon den Märtyrertod erduldet) in der apostolischen Gemeine immer mehr als Hauptjünger darstellten. Aber bei Lukas bestimmt Jesus das Paschaessen.

V. 9—13 fast wörtlich wie bei Markus, nur griechisch mehr zusammengezogen. Es scheint diese Uebereinstimmung auf Benutzung Eines bei dem Anderen hinzudeuten, wahrscheinlich des Markus bei Lukas. Auch V. 12 die Verschiedenheit der Schreibart im ἀνώγεον und ἀνάγαιον.

V. 14. Ἡ ὥρα: die gesetzliche Zeit; ὀψία bei den Vorigen. Der Apostelname ist dem Lukas vornehmlich geläufig; vgl. 9, 10. 17, 5 — und 6, 13: Christus selbst soll ihn

n Männern gegeben haben. Die Uebrigen: οἱ μαθηταί und δώδεκα (Matthäus selbst nur Einmal, 10, 2). Paulus legt l Bedeutung auf den Namen, hat ihn vielleicht sogar einführt, und Lukas hat ihn von diesem wohl angenommen.

V. 15—18. Diese Erzählung ist dem Lukas eigen und lleicht nach einer sicheren Tradition. Ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμεῖν n. 31, 30: herzlich verlangen. Τοῦτο hängt mit dem folnden πρὸ τοῦ με παθεῖν zusammen: „dieses mein letztes schamahl mit euch zu halten.“ Lukas allein giebt Etwas n der eigentlichen Paschamahlzeit; er lässt, ganz nach r jüdischen Tradition, hier keine symbolischen Reden führt werden, sondern nur persönliche, Freundesreden: nweisungen auf seinen Tod. Demgemäss hat bei Lukas ch die Rede V. 18 einen ganz anderen Sinn als bei Matus und Markus.

V. 16. Ἐξ αὐτοῦ, vom Pascha. Πληρωθῇ ἐν τ. βασ. ῦ θεοῦ dasselbe mit V. 18 ἐλθῇ ἡ βασ. τοῦ θεοῦ. Daher πληρωθῇ wohl nicht auf τὸ πάσχα zu beziehen, sondern personaliter zu nehmen: bis dass es sich erfüllt haben wird Reiche Gottes = es mit seiner Stiftung zu Stande gekomn sein wird. Wenn auf τὸ πάσχα bezogen, würde πληῦσθαι bedeuten: im höheren Sinne eingeführt oder gegeben rden (Matth. 5, 17). Es hätte Lukas dann das καινόν der adition so verstanden. — V. 17. Auch im Paschamahle rden Becher umhergeboten. Διαμερίσατε ἑαυτοῖς = theilet ter euch. Lukas scheint Jesum nicht Antheil nehmen zu sen an diesen Bechern. — V. 18. Bis hierher Einführung.

Nun V. 19 f. jenes Nachessen (ἐπίκωμον) der beiden deren. Das μετὰ τὸ δειπνῆσαι gehört schon vor den 19. rs; es wird erst V. 20 beigesetzt, weil von einem Becher m Mahle schon die Rede gewesen war. Also: zum zweimale.

Bei'm σῶμα setzt Lukas hinzu τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, Paulus 1 Kor. 11, 24 κλώμενον, wodurch die Aehnlichkeit bestimmter hervortritt zwischen Brod und seinem Leib. Δίδοσθαι σῶμα wie 1 Kor. 13, 3 (ἑαυτὸν δοῦναι Gal. 1, 4. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14) entweder: aufgeopfert, oder: den Menschen hingegeben werden. Dann setzt er hinzu: τοῦτο ποιεῖτε u. s. w., welches sich nicht auf die Apostel, sondern auf spätere Zeiten beziehen muss. Daher allerdings dieser Beisatz auf Gemeinen und Anordnungen für sie Rücksicht nimmt. Τοῦτο kann sich entweder auf das Paschamahl beziehen (feiert es künftig in Rücksicht auf mich) oder auf das was Jesus hier that: wiederholt diese Hinweisungen auf meinen Tod. Jedenfalls beziehen sich die Worte auf 2 Mos. 12, 14: ἔσται σοι εἰς μνημόσυνον. — V. 20. Ὡσαύτως näml. λαβὼν εὐχαριστήσας ἔδωκε. „Nach dem eigentlichen Paschamahle," dieses das δεῖπνον schlechthin. „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut," auch Paulus so, und, wie gesagt, entscheidend dafür, dass ἐστι *significat* sei. Er erinnert an denselben, indem er mein Blut darstellt. Auch wenn man die Formel übersetzen wollte: „gehört zu dem neuen Bunde" — würde ἐστι ganz uneigentlich gesetzt sein. Eher dann ἐστι τῆς κ. διαθήκης. Διαθήκη gewöhnlich nach der Vulgata *testamentum* übersetzt; wenn dieses nicht Bund bedeuten soll, so ist die Uebersetzung bekanntlich falsch. Die Testamentbedeutung findet nur gelegentlich Statt Hebr. 9, 16f. Ἐν τῷ αἵματί μου ist mit ἡ καινὴ διαθήκη eng zu verbinden (ἐν = οὐ χωρίς Hebr. 9, 7): Bund durch mein Blut gestiftet, oder: in ihm bestehend. Τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον kann als Anakoluthon zu αἵματι gezogen werden. Nicht aus Nachlässigkeit (20, 27) so gesagt, sondern (besonders so bei Paulus oft: Eph. 4, 2 and.) absichtlich, um einen Satz, Gedanken hervorzuheben. Sollte es zum ποτήριον gehören (Paulus, de Wette), so müsste die Rede (der Sinn gut, das

ntsprechende ausdrückend von Kelch und Blut) sehr abgerzt gegeben sein: „Kelch, der ausgegossen wird, wie mein ut für euch es wird."

V. 21—23. Ankündigung von des Judas That, bei Lus eigenthümlich 1. gestellt, sodass Judas Theil nimmt der ganzen Mahlzeit, an unserem Abendmahle auch, wiedergegeben: ohne persönliche Bezeichnung. Dies lässt sich mit den anderen Evangelisten vereinigen; denn, e schon gesagt, laut, offenbar, hatte Jesus ja wohl auch i diesen nicht von Judas gesprochen. Was aber dann V. —27 beigefügt wird, bei Matthäus in ganz anderem Zummenhange 20, 25—28, hängt hier genau mit dem Vorin zusammen (daher V. 24 *ἐγένετο καὶ* — Paulus: *fuerat*). e Jünger, unwissend wer als Verräther bezeichnet werde, eiten sich über ihre Treue. Aehnliche Reden über Beeidenheit, auch bei Johannes hier 13, 12—17; aber dort eder anders motivirt, durch das Fusswaschen Jesu. V. 28 34 ist Alles dem Lukas eigen.

V. 21. *Ἡ χεὶρ — τραπέζης* = *ἐμβαπτόμενος εἰς τρυβλίον.* ιήν: übrigens (restringirend), Persönliches zum Vorigen ifügend; vgl. 6, 24. 19, 27. — V. 22. *Πορεύεσθαι κ. τ.* ιομένον, dort *ὑπάγει κ. γέγραπται.* — V. 23. *Συζητεῖν πρὸς* υτούς = *ἀλλήλους*, vgl. V. 24. *Τό* wie 2, 24.

V. 24—28 ist Alles dem Lukas eigenthümlich, entwer überhaupt oder an dieser Stelle. V. 24—27, wie erihnt, wie Matth. 20 u. Joh. 13.

V. 24. *Φιλονεικία* hier allein (1 Kor. 11, 26) = *νεῖκος.* ικεῖ εἶναι: meinen dürfe zu sein, *μείζων* für *μέγιστος.* — 25. Das zweite *αὐτῶν* geht vielleicht auch bei Lukas auf σιλεῖς, nicht auf *ἔθνη. Εὐεργέται καλοῦνται*: nehmen höhere grüssung an, höheren Rang ein. *Εὐεργέται* wie *σωτῆρες, tres patriae*, alter Königsname; Josephus *de bell. jud.* 9, 8 *σωτ. κ. εὐεργ.* — V. 26. „Ihr nicht so *κυριεύετε* —

ἐνεργέται καλεῖσθε. Μείζων entg. νεώτερος, hier demnach wohl Wort für höheres Alter, dieses aber in der Art der jüdischen Schulen für Meister. „Der Vorsteher wie der Diener.“ Also auch: nur im Hingeben gross.

V. 27 ganz wie Joh. 13, 13—17. Γάρ das Motiv steigernd: er selbst ja so unter ihnen. Ὁ ἀνακείμενος: der welcher bei'm Mahle bedient wird. — V. 28 bis 30 Einschränkung des Vorigen: ihr wirklicher Vorzug; es ist ein zukünftiger, geistiger, und soll durch sie verdient werden. Jenes: vereint mit ihm sein und geistig herrschen. Ganz dieses wie Matth. 19, 28 f.

V. 28. Πειρασμοί hier (AG. 20, 19) Leiden, Anfechtungen, ohne alle Vorstellung von Versuchungen und Prüfungen. „Ausgeharrt“ (nicht ὑπομένειν; sie sollen ausharren, nicht selbst ertragen). Sie hatten es jetzt noch nicht (V. 31 ff.); der Sinn der Worte ist daher hypothetisch aufzufassen: wenn ihr so ausgeharrt habt u. s. w. — V. 29. Κἀγώ auf ὑμεῖς bezogen, obgleich nur dem Sinne nach: denn es ist ja etwas ganz Anderes, was er für sie thun will, als was sie für ihn thun. „Ich stifte euch eine Herrschaft.“ Weil διατίθεσθαι nicht gewöhnlich mit ἵνα verbunden wird, bezieht man βασιλείαν (so die Meisten) zu Beidem, διατίθεμαι und διέθετο. Διατίθεσθαι auch hier nicht s. v. a. im Testament verordnen, es würde sonst keineswegs für Vater und ihn passen, sondern: verordnen, anordnend schenken. — Die βασιλεία wird erst im zweiten Satze von V. 30 ausgeführt: ἵνα καθίσησθε u. s. w. Das erste Bild stellt nur die Bedingung des Folgenden dar: mit mir vereint sollt ihr Herrscher sein. Aber diese Vereinigung scheint auch hier uneigentlich gemeint zu sein, nicht die himmlische, sondern das Gelten als die Seinen. „Essen und Trinken an meinem Tische“ Matth. 8, 11. Luk. 13, 29. Die χαρὰ τ. κυρίου Matth. 25, 21. 23. Καὶ καθίσησθε richtiger als κ. καθίσεσθε

achmann), denn sonst würde das vorige ἵνα ἐσθίητε u. w. den Begriff der βασιλεία ausführen sollen, was nicht Fall ist. „Auf Thronen, die zwölf Stämme Israel's rich- id" — wie Matth. 19.

V. 31—38. Ganz bei Lukas allein. Doch das Allge- ine Matth. 26, 31—35. Mark. 14, 27—31. Joh. 13, —38. Verkündigung der Schwäche des Petrus und Selbst- rmessen desselben mit seiner Glaubensstärke. Wahrschein- h will Lukas andeuten, dass in dem Streite über die Treue trus der Zuversichtlichste gewesen. Auch Matth. 18, 21 ar ja jener Streit durch Petrus veranlasst worden.

V. 31. Ἐξαιτεῖσθαι wie zur Auslieferung fordern. Das ld wie Hiob 2, 6. Σινιάζειν (cribrare — σινίον) Amos 9, 9 lex. λικμᾶν) entweder nur: schütteln, concutere, durch oth angreifen, erregen, oder: versuchen, läutern. Igna- us ad Smyrn. 7 (n. d. läng. Rec.): Satan ἐξαιτησάμενος νιασθῆναι τῶν ἀποστόλων τὴν πίστιν — wenn ignatianisch, s einer traditionellen Formel. — V. 32. „Er wird fallen, er seine Treue in der Tiefe bleiben; daher wird er wie- r aufgerichtet, sodass er Andere stärken wird." Ἐδεήθην AG. 8, 24: δεήθητε ὑπὲρ ἐμοῦ) vgl. 2 Kor. 12, 8. Es ist icht gerade historisch zu nehmen, sondern anwünschend. Mein Wunsch ist." Natürlich bei Gott. Aber Paulus ezieht es auf Menschen (geheime Freunde). In dieser Weise eht es 2 Kor. 5, 20. Ἐκλείπῃ ἡ πίστις ist die alte Formel, XX Jer. 7, 27 ἐξέλιπεν ἡ π. Glaube bedeutet hier wohl ehr Treue zur Person Jesu, als Glaube an die Sache. Ἐπιστρέψας: eben durch die Treue im Grunde. Also das Wort ist nicht blos s. v. a. πάλιν. Στηρίζειν: im Glauben be- estigen, b. Paulus Röm. 16, 25. 1 Thess. 3, 2. 13. 2, 2. 17 nd. u. 1 Petr. oft — Hauptwort. Bengel (im *Gnomon*) ahm an, dass das Wort aus dieser Stelle ein Lieblingswort es Petrus geworden sei; dieses ist wenigstens insofern wahr,

als der zweite Brief es vielleicht aus dieser Tradition annahm. Auf den Namen des Petrus (Matth. 16, 17) soll übrigens diese Rede wohl nicht anspielen. — V. 33. *Μετὰ σοῦ* gehört natürlich zu *πορεύεσθαι*. „Gefangenschaft und Tod.“ Matth. 16, 22 fasst Petrus diese Vorstellung noch nicht.

V. 34. Diese Voraussagung findet sich bei allen Vieren. Wahrscheinlich wurde sie ursprünglich nicht so ausgesprochen, dass der Hahnschrei eine gewisse Zeit bedeuten sollte, innerhalb welcher Petrus jenes thun würde — dieses zu geringfügig — sondern es war wohl die *ἀλεκτοροφωνία* gemeint (Paulus, de Wette), die dritte, vorletzte, Nachtwache (Mark. 13, 35). Also der Sinn der Rede Jesu scheint gewesen zu sein: ehe die Nacht ganz verlaufen wird. *Τρίς* war entweder nur unbestimmt, sprüchwörtlich gemeint: wohl dreimal; oder es bezieht sich darauf, dass jede Nachtwache drei Theile hatte („ehe die dritte ganz verlaufen sein wird). Aber natürlich fand man in den Worten einen buchstäblichen Sinn, nachdem der Erfolg Statt gefunden hatte. *Ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με* (in allen Evangelien hier vollständig und 2 Tim. 2, 12 *ἀρνεῖσθαι α.*): sogar leugnen, dass du mich kennst. *Ἀπαρνεῖσθαι* mit der Negation ist auch klassisch.

V. 35—38. Warnung an sie alle. Die Gefahr werde sehr an sie drängen.

V. 35. „Ohne Börse, Reisegepäck und Fussbekleidung.“ Matth. 10, 9. Mark. 6, 9. Luk. 10. *Ὑστερεῖν* wie 15, 14. „Habt ihr Mangel gehabt an irgend Etwas?“ Die Absicht der Rede soll sein: er werde sie nicht bedenklich, furchtsam machen ohne Noth. — V. 36. Jetzt werden sie freundlos sein, Mangel haben, Gefahren bestehen. *Ἀράτω*: *secum tollat.* *Ὁμοίως*: aus demselben Grunde. *Καὶ ὁ μὴ ἔχων* näml. *μάχαιραν.* Andere (Kühnoel, de Wette) erklären es: d. Arme; Matth. 13, 12. Das Oberkleid, vgl. z. Matth. 5, 20, wird als das Nothwendigste erwähnt. Aber Alles sprüch-

örtlich: eher, vor Allem, möge einer ein Schwert kau-
n, oder überhaupt: möge auf Vertheidigung seines Lebens
enken. — V. 37. Sein eigenes Geschick sei rettungslos,
chmachvoll. Sie sollen es theilen. Matth. 10, 24 f. 16,
4. Ἔτι τοῦτο bezieht sich auf V. 22: neben dem Verrathe.
Ἔτι ist zweifelhaft, Lachmann hat es gestrichen. Μετὰ
. s. w. Jes. 53, 12 nach d. alex. Uebers.; auch καί ist mit
ufgenommen. Ebenfalls werden diese Worte Mark. 15, 27 f.
ei der Kreuzigung angewendet mit Beziehung auf die beiden
Mitgekreuzigten. Hier sollen sie wohl nur den Begriff des
chmachvollen geben. Τὰ (Lachmann: τό) περὶ ἐμοῦ
έλος ἔχει gewöhnlich: meine Angelegenheiten (dieses eher
ὰ πρὸς ἐμέ) gehen zu Ende (τελ. ἔχ. Mark. 3, 26). Richti-
ger: was auf mich geht, von mir gesagt worden, wird nun
rfüllt. So die Väter. — V. 38. Die Jünger finden in
ler Rede Jesu etwas Gefahrverkündigendes. „Hier zwei
Schwerter," sie brauchen also keine zu kaufen (V. 36). Die
Schwerter von der Reise nach Jerusalem; Waffen führten
immer auch die Festcaravanen bei sich. Ἱκανόν ἐστι vom
Evangelisten wohl in der Bedeutung genommen: an diesen
sei genug — und die Jünger mögen hierin die Aufforderung
zur Gegenwehr gefunden haben (V. 49). Aber wenn es von
Jesu selbst gesagt worden, hat es wahrscheinlich die Absicht
gehabt abzubrechen (Euthymius: οὐ χρεία μαχαιρῶν).
Vgl. LXX 5 Mos. 3, 26: ἱκανούσθω σοι μὴ προσθῇς u. s. w.
— Aus dieser Stelle haben ihren Ursprung die zwei Schwer-
ter, das der Kirche und das des Staats, die Sache Christi
zu vertheidigen.

Seelenkampf und Gefangennehmung.

Matth. 26, 30—56. Mark. 14, 26—52. Luk. 22, 39—53. Vgl. Joh. 18, 1—11; bei diesem Reden im Sinne, wie die Vorigen sie kurz geben, und das Gebet (14—17).

Matth. 26, 30—56.

V. 30. *Ὑμνήσαντες*, Festhymnus zum Schlusse des Paschamahls. Das sogenannte grosse Hallel (Ps. 120—135) gehörte mehr für die Tempelfeier, das kleine (Ps. 113—118) wurde vor und nach dem Paschamahle gesungen. *Εἰς τὸ ὄρος* nach V. 36 wie 21, 1: nach ihm hin; näml. nach Bethanien zu (21, 17): obgleich V. 36 ff. ausführt, dass die Ahndung seines Geschickes ihn am Oelberge festgehalten habe. — V. 31. *Σκανδαλίζεσθαι* wie 13, 21: durch Noth, Drang, zur Vergehung, zur Untreue gebracht werden. Vgl. Joh. 16, 32. *Πατάξω* u. s. w. Zach. 13, 7, weder ganz nach dem Original noch nach der alexandr. Uebersetzung. Dort: „Schwert, schlage — und es werden sich zerstreuen" u. s. w. Aber die Hirten sind dort die unlauteren Volksführer, und die Zerstreuung der Heerde ist dort nicht Muthlosigkeit, sondern ein anderes Strafgericht. Durch *γέγραπται γάρ* kann nicht blos ein Sprüchwort eingeführt werden sollen (Grotius, Kühnoel). — V. 32. *Προάξω*: vor euch hingehen. Die weiteren Erzählungen lassen zwar die ersten Erscheinungen des Auferstandenen noch in Judäa geschehen; aber es scheint bleibender und Haupt-Gedanke, dass die eigentliche Wiedervereinigung in Galiläa erfolgen solle. Vgl. 28, 7 (hier auch *προάγειν*) u. 16, selbst Joh. 21, 1. Auch diese bestimmten Andeutungen der Auferstehung, welche die Evangelisten geben (bei Johannes zugleich mit der Verheissung anderen Kommens), sind ihnen zufolge ohne Bedeutung für die Jünger geblieben. Sie müssen auch jene etwa auf die Wiederherstellung der Sache bezogen haben. — V. 33. Der Allen voraneilende Eifer des Petrus, wie 16, 22 u. 17, 4. *Εἰ καί* lect. rec., neuere Krit. *εἰ*. — V. 34 vgl. zu Luk. 22, 31 ff. *Ἀπαρνεῖσθαι* mehr als *σκανδαλίζεσθαι*. — V. 35. „Und wenn ich" u. s. w. *Ὁμοίως* näml. *ἔλεγον*.

V. 36. *Χωρίον*: Gehöf, Landgut (AG. 18, 7), Joh. *κῆ-*

ος — am Oelberge; nach Joh. 18, 2 waren Jesus und die Sei-
en dort oft beisammen, als an einem Ruheplatze oder Ge-
etsorte auf dem Wege nach Bethanien, nach Luk. 21, 37
ernachtete er selbst dort; wahrscheinlich war es einem Be-
eundeten von Jesus zugehörig. Gethsemane: der Ort ist
hr verschieden geschrieben, wie es bei vielen anderen sol-
en Namen geschieht: *Γεθσημανῆ*, *Γεθσημανεῖ*, *Γεθσαμανεῖ*.
ie zweite Form geben Lachmann und Scholz. Gath-
chamna, גַּת שְׁמָן, Oelpresse. „Bleibt hier, bis dass ich dort-
in gegangen sein und gebetet haben werde.“ *Καθίζειν* =
ἔνειν. Bei den Alexandrinern wechselt beides für יָשַׁב ab.
ἐντοῦ und *ἐκεῖ* sind entgegengesetzt. — V. 37. *Παραλαβών*
um Orte des Gebetes. Die Vertrautesten nahm er mit; 17, 1.
Ἤρξατο (s. z. 24, 49) nicht überflüssig, aber auch nicht ei-
gentlich zu den Infinitiven zu ziehen, sodass der Anfang
einer steigenden Angst gemeint werde, sondern: bei'm
Beten trat diese Angst ein, er vermochte es nicht. Denn
die Gebete von V. 39 an sind nicht der Ausdruck dieser sei-
ner Angst, sondern sie treten an die Stelle derselben,
sodass er darin seine Ruhe wiederfindet. *Ἀθημονεῖν*, auch
b. Mark. hier u. Phil. 2, 26 (*ἄδος*, *ἀδεῖν* homerisches Wort,
ἀδήμων): Unlust, Beklommenheit haben. Lukas 22, 43:
ἀγωνία.

Lukas 12, 50 und Johannes 12, 27 erzählen Dasselbe
aus früheren Zeiten. Johannes hat hier Nichts von dem
Seelenkampfe. Goldhorn *über das Schweigen d. johann.
Evang. von d. Seelenkampfe in Geths.*, in *Tzschirner's
Magaz. f. chr. Predd.* 1. 2, 1 ff. Es wird als eine wirkliche Dif-
ferenz gewöhnlich angesehen und dabei bald dem Johannes bald
den Dreien Recht gegeben. Aber, wenn wir von der Dar-
stellung absehen, welche das Ereigniss bei den Dreien,
besonders bei Matthäus, erhalten hat und in welcher es viel-
leicht nicht streng historisch zu nehmen ist: es ist kein Grund

anzunehmen, dass diese inneren Kämpfe des Gefühles sich nicht mehrmals im Leben Jesu und vornehmlich in seiner letzten Zeit wiederholt hätten. Bei den Dreien war früher, in der Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu, dafür kein Raum (nur b. Luk.): dagegen bei Johannes sich in den letzten Reden Jesu Manches findet, was im Sinne an diese Kampfesscene herankommt (Kap. 14). Auch Hebr. 2, 10. 18. 5, 7 f. wird von fortwährenden Kämpfen im Leben Jesu gesprochen. Aber sie sind zu nehmen, wie Hebr. a. O., als rein menschliche Erscheinungen: das sinnliche Lebensgefühl im Kampfe mit der höheren Nothwendigkeit. Es sind nicht Versuchungskämpfe. Die alte Kirche und Theologie legte ein Dogma hinein: auch sie galten als stellvertretend. — Aehnliches bei der Verklärungsscene, welche die drei Evangelisten in die frühere, Johannes in die letzte Zeit Jesu setzen.

V. 38. *Περίλυπος*, wie *περιχαρής*, = trauervoll. Ps. 42, 5. *Ἕως θανάτου* alte Formel von Trauer: bis an, zum Tode (Richt. 16, 16. Jon. 4, 9. Sir. 37, 2 *λύπη ἕως θανάτου*): sodass ich sterben könnte. „Wacht mit mir," durch die Gegenwart haltend, tröstend, oder, dass er mit ihnen spreche. — Was übrigens im Folgenden schnell nach einander erzählt wird, ist durch Zwischenräume zu trennen.

V. 39. *Προελθών* text. rec., neuere Krit. (Matthäi, Scholz) *προσελθών*. Durch dieses wollte man wahrscheinlich die Schwierigkeit heben, dass die Jünger die Rede des sich Entfernenden vernommen haben sollten. Dieselbe Variante b. Mark. Aber *προελθών* ist einzig richtig; *μικρόν* und *ἐλθών* V. 40 spricht dafür, und ganz dasselbe ist *ἀπελθών* V. 42 u. 44. Die Gebete sind bei Matthäus eigenthümlich bedeutend angelegt. Sie nehmen in Fassung und Kraft zu: und dieses ist auch wohl das Authentische, Historische in dieser Darstellung; denn nach V. 40 waren ja diese Jünger zu

ıtfernt von dem Betenden, als dass die Formeln desselben
i die Tradition gekommen wären. — Zuerst also erscheint
:sus verzagter, und zu der Schilderung hiervon gehört auch
ıs ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πρόσωπον. — Εἰ δυνατόν, nach Grotius
= *quandoquidem* u. s. w., vielmehr = wenn es möglich
ıt. Demnach doch auch jetzt schon spricht die Frömmigkeit
ıit. Δυνατόν, verträglich mit dessen Zwecken. Hier also
ine Beschränkung jenes πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ (Mark. auch
n dieser Stelle) 19, 26. Luk. 1, 37. Παρέρχεσθαι wie *trans-*
re, nicht an Einen kommen. Τὸ ποτήριον wie 20, 22 (Ps.
1, 6. 16, 5. 75, 8). Gewiss ist wie dort das letzte,
chwerste Geschick zu verstehen — von welcher Seite auch
orgestellt. Selbst die Berührung mit der Rohheit und Bos-
ıeit gehörte mit zu seinen Schrecknissen. — Viele, auch
Paulus, verstanden eben diese Angst darunter. Dafür passt
ıchon das Wort ποτήριον nicht; denn als Geschick konnte
liese Angst doch nicht dargestellt werden. „Doch nicht was
ich, sondern was du willst," näml. γενέσθω. Diese Stelle
und die johanneischen, 5, 30 u. 6, 38, welche wie den Wil-
len Jesu unterscheiden vom Willen des Vaters, gaben zu dog-
matischen Streitigkeiten Anlass über den Willen Christi. Aber
natürlich ist unter dem eigenen Willen kein wirklich vor-
handener zu verstehen, sondern ein Wille *in abstracto*, es
ist die menschliche Neigung im Unterschiede von dem Willen
Gottes vorgestellt.

V. 40. Τοὺς μαθητάς, jene Drei (V. 37), nicht Alle
(V. 36). Wieder wird Petrus vor den Anderen angeredet,
eben jener Zuversicht wegen (V. 33). „Also nicht vermoch-
tet ihr eine Stunde mit mir zu wachen?" Γρηγορῆσαι hat den
Ton; es war das Geringste, was sie für ihn thun konnten,
und (V. 38) Jesus hatte dieses von ihnen verlangt. — V.
41. Auch um ihrer selbst willen müssten sie wachen. Das
Wachen hat hier eine etwas weitere Bedeutung (25, 13.

1 Thess. 5, 6. 1 Petr. 5, 8). Mit Beten zusammen Kol. 4, 2. Klarheit und Entschiedenheit (γρηγ.), neben der Richtung auf Gott (προσεύχ.). *Εἰσέρχεσθαι εἰς πειρασμόν* wie 6, 13 *εἰσφέρειν εἰς πειρ.*, 1 Tim. 6, 9 *εἰσπίπτειν εἰς πειρ.* Auch in unserer Stelle ist *πειρασμός* nicht blos Anfechtung, Versuchung, sondern Schwäche, Fallen in solche. Soviel als *σκανδαλίζεσθαι* V. 31. *Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* — auch b. Mark. Sowohl die Worte als der Gedanke passen nicht für die gewöhnliche Erklärung, welche es von zwei sich entgegenstehenden Principien oder Richtungen im Menschen versteht; der Gedanke passt nicht, denn die Worte würden eine Entschuldigung ausdrücken, welche Christus gewiss nicht beabsichtigte. Vielmehr wird *πνεῦμα* und *σάρξ* immer nur von Zuständen gebraucht (Röm. 7, 25. Gal. 5, 17): hier *πνεῦμα* vom Zustande voller und klarer Geistes- und Gemüthskraft — und *σάρξ* vom sinnlich unlebendigen und unklaren Zustande, dem Wachen entgegenstehend. *Πρόθυμον* Röm. 1, 15: *alacre*, zum Guten bereit, rüstig. Folglich: ihr werdet fallen, wenn ihr nicht mit lebendigem und klarem Sinne in die Ereignisse hineinkommt.

V. 42. *Πάλιν ἐκ δευτέρου* AG. 10, 15 (Joh. 21, 16 *πάλιν δεύτερον*). Das *ἐκ δευτ.* bestimmt nur das *πάλιν* genauer. — In diesem Gebet ist nun weder von einer anderen Möglichkeit die Rede (*εἰ δυνατόν*) noch von einem möglichen Unterschiede zwischen seinem und Gottes Willen (*ὡς ἐγὼ — σύ*). *Ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω* verstärkend das *μὴ παρέρχεσθαι* — bleiben um getrunken zu werden. *Γενηθήτω τὸ θέλ. σου*, der Einmal gefasste Plan. Derselbe Ausdruck wie 6, 10 — doch hier in einem anderen, speciellen Sinne.

V. 43. *Ὀφθαλμοὶ βεβαρημένοι = oc. somno gravati.* (Luk. 9, 32 mit *ὕπνῳ* und ohne *ὀφθαλμοί*.) „Sie konnten nicht den Schlaf überwinden." Vielleicht fand man auch hierin eine Schickung wie V. 22 in der That des Verräthers.

V. 44. Ἀφείς dem 40. und 41. Vers entgegen. Aber bedurfte ihrer nicht mehr wie V. 38. Τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών, also in derselben nun gefassten, beruhigten, Weise ie V. 42.

V. 45. Jetzt nicht mehr sie lassend (V. 44), sondern lbst gebietend, dass sie ruhen sollen. „Schlaft und ruhet m vollends.“ Τὸ λοιπόν oder (so viele Hauptzeugen) λοιπὸν ohne τό, entweder: die übrige Zeit, oder auch nur Hebr. 10, 13): fortan. Weder ist der Satz (d. Väter, rasmus) als blosse Zulassung zu nehmen, noch (Apok. 22, 1, auch Fritzsche) ironisch, noch (Luther: „Ach wollt ir nun schlafen und ruhen?“ — dagegen ist schon das λοιπόν) als Frage. Aber nach der gangbaren Erklärung ist zwichen diesen Worten und den folgenden, ἰδοὺ ἤγγικεν u. s. w., ine längere Zwischenzeit zu denken. Der Evangelist erzählt n ausdrucksvoller, abgebrochener Weise. Ἡ ὥρα (Viele verinden es mit dem Folgenden, Luk. 19, 43. AG. 5, 7, s. . a. Stunde in welcher u. s. w.) schlechthin wie καιρός μου V. 18. Johannes sagt ὥρα αὐτοῦ 7, 30. 8, 20 und αὕτη ὥρα 2, 27; aber ganz so ἡ ὥρα Mark. 14, 35. Gewiss sind ie ἁμαρτωλοί Heiden. Wie oben 20, 19 vgl. Luk. 18, 32 οἷς ἔθνεσι παραδίδοσθαι. Wohl sind auch diese die ἄνθρωοι 17, 22 und die ἄνομοι AG. 2, 23 (διὰ χ. ἀν.). Der üdische Sprachgebrauch wird beibehalten, wie im τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί 9, 10. Vielleicht war auch diese ganze Formel gewöhnlich εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν von der Kreuzesstrafe. Denn nehr als Schmach und Qual lag bei der Kreuzesstrafe für die üdische Ansicht darin, dass sie heidnische Strafe, von Heiden gesprochen und vollzogen, war. — V. 46. Ein neuer Zwischenraum ist zwischen den Worten ἰδοὺ — ἁμαρτωλῶν und γείρεσθε — παραδ. με zu denken. Ganz dieselbe Formel ἐγείρεσθε ἄγωμεν findet sich Joh. 14, 31.

V. 47. Εἷς τῶν δώδεκα schon V. 14, hier mit Bedeu-

tung wiederholt. Ἀπὸ τῶν ἀρχιερ. mit ὄχλος oder ἦλθε zu verbinden: von ihnen her (nicht: gesendet; dieses wäre παρά). Hiermit wird bestimmt gesagt, dass es keine römischen Bewaffneten waren, sondern nur Juden (Tempelwache und Dienerschaft der Hohenpriester — vgl. στρατηγοί Luk. 22, 4), welche bei der Gefangennehmung gebraucht wurden. (Darnach ist auch Joh. 18, 3. 12 σπεῖρα u. χιλίαρχος zu erklären.) Auch lag dieses in der Sache: denn die Römer waren ja noch gar nicht in Kenntniss gesetzt worden von Person und Sache. — V. 48. Ἔδωκε, eben unter dem Herankommen. Das Zeichen war verabredet, weil Judas nicht der Führer der Schaar scheinen wollte. Wahrscheinlich aber war es die gewöhnliche Begrüssung des Meisters, jedoch natürlich, dass die Jüngerschaft und die Tradition einen besonderen Zug der Treulosigkeit in dem Act dieses Zeichens fand. Κρατεῖν wie V. 4 u. 55 vom Ergreifen, nicht Festhalten (Paulus). Aber αὐτόν, nicht κρατήσατε hat den Ton. — V. 49. Εὐθέως wie εὐθύς 3, 16 mit εἶπε zu verbinden: sowie er hinzugetreten war, sprach er. Καταφιλεῖν kann Steigerung des φιλεῖν sein (Schott: *multum osculatus est*). — V. 50. Τότε im zweiten Satze bezieht sich auf das gegebene Zeichen. Die Worte Jesu im ersten Satze stehen dazwischen. Ἑταῖρε wie 20, 13 eine allgemein gewöhnliche Anrede; daher hier nicht gerade ironisch. Ἐφ' ὅ: wofür, was zu thun? Für ἐφ' ὅτι oder ἐπὶ τί. Es ist als Frage oder als Ausrufung zu nehmen (nicht mit Euthymius und Fritzsche abgebrochen: wofür du da bist das thue). Es sollten diese Worte den Judas überzeugen, dass Jesus ihn als Führer der Schaar erkannte. Vormals hatte man im text. rec. ἐφ' ᾧ (ἐπί τινι hat immer die Bedeutung von Bedingung — Eph. 2, 10. 1 Thess. 3, 7); die Frage würde also bedeuten müssen: wie er hergekommen sei. „Und nunmehr" u. s. w. Das ἐπιβάλλειν χεῖρας gewiss nicht ohne Bedeutung.

V. 51. Der Jünger wird Joh. 18, 10 als Petrus bezeich-
Die That (ἐκτ. τ. χ. soll das Absichtliche derselben be-
hnen) wird bei allen Vieren gleichmässig erzählt. — V. 52.
le, welche das Schwert genommen haben, werden oder
sen durch das Schwert umkommen.“ Ἀπολοῦνται rec.; aber
le haben ἀποθανοῦνται, vielleicht um die Stelle der paral-
a gleich zu machen Apok. 13, 10. Eine sprüchwörtliche
mel, wohl nicht aus Gen. 9, 6 entlehnt; aber darum nicht
streng eigentlichem Sinne zu nehmen. Entweder: Ge-
tthat macht unglücklich, oder: sie stellt den Menschen auf
Gebiet der rohen Kraft hin. Es soll hier andeuten, dass
ıse Sache nicht in äusserlicher, materieller Weise zu ent-
eiden sei. Euthymius und Grotius beziehen das Wort
die Feinde: sie würden schon umkommen; aber das
ὀντες μάχαιραν bezieht sich zu deutlich auf σπάσαι μάχ.
51, muss also auf Petrus gehen. — V. 53 f. giebt tiefere
gründung der Ermahnung: dieses sein Geschick sei ein
ttliches; es würde sonst von ihm vorübergegangen sein.
vielfach in jüdischer Form gesprochen: Schrifterfüllung
· göttliches Geschick, Engellegionen für erhabener Got-
ıschutz. Hat Christus so gesprochen wie V. 53, so ist
ch diese Stelle ein Beweis dafür, dass derselbe jüdische
ırmen nicht als Anbequemungen, sondern als Allegorieen
braucht hat. Denn dieses jetzt war nach keiner Seite eine
it für Lehrerkunst, und eigentlich hat er es doch ge-
ss nicht gemeint. Ἄρτι: jetzt noch, oder: jetzt sogleich,
ὶ παραστήσει: da er mir dann stellen würde (zur Hülfe
vgl. εἰς πόλεμον παραστῆσαι 1 Makk. 6, 34). „Zwölf
ıgionen Engel,“ eine runde Zahl, hier wohl ohne Bedeu-
ıg; wenigstens nicht als Anspielung auf den gewöhnlichen
ıtrag eines römischen Heeres, eher (Grotius, Paulus,
Wette) auf die Apostelzahl, wenn sie gleich nicht mehr
llständig war. Dann der Sinn: ganz andere Mächte wür-

den streiten, nicht ihr. *Λεγεῶνες* im Bilde der Engel, wie *οὐράνιος στρατία* 1 Kön. 22, 19. Ps. 103, 20. Targ. לְגִיוֹכִין. — „Wie hätten erfüllt werden können?“ Das *ὅτι ο. δ. γενέσθαι* ist nach der gewöhnlichen, oft bezeichneten Ausdrucksweise unseres Schriftstellers als direkter Satz zu nehmen: ja es muss so geschehen (de Wette). Nicht: die Schrift dass es so geschehen müsse. Schrift und Gottesbeschluss bedeuten ja dasselbe.

V. 55. *Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* — also im Zusammenhange mit dem was er von der Nothwendigkeit dieses Ereignisses gesagt hatte. „Herausgezogen wie gegen einen Räuber.“ Diesem steht genau entgegen: Lehrend — bei (unter) euch, habe ich alltäglich gesessen (21, 23. Luk. 21, 37). *Οὐκ ἐκρατήσατε* in der Rede Jesu soll die Muthlosigkeit des Verbrechens bezeichnen. Aber der Evangelist fasst es V. 56 wohl davon auf, dass die Juden, göttlich verhindert, es früher nicht vermocht hätten.

V. 56. Gewöhnliche Formel des Matthäus. S. z. 1, 22. Also nicht (Erasmus nach Markus) Jesu beizulegen. *Αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν* — auch hier ist nicht an gewisse einzelne Sprüche zu denken, sondern: als göttliches Geschick musste sich erfüllen. *Ἀφέντες* wie V. 44: überliessen ihn seinem Schicksal. Joh. 18, 8 f. bittet Jesus, sie freizulassen.

Mark. 14, 26—52.

Der Anfang der Erzählung bei Markus ist bis V. 31 der bei Matthäus sehr gleich, wiewohl die kirchlichen Lesarten diesen Parallelismus oft noch mehr durchzuführen gesucht haben. Aber das Charakteristische des Markus tritt auch hier entschieden hervor.

V. 27. *Ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* lässt die neuere Kritik weg; die Worte sind aus Matthäus herübergenommen. — V. 29. *Καὶ εἰ* rec., Andd. *εἰ καί*. — V. 30. *Ἡ δίς*, bisweilen ausgelassen, hat Markus allein. Darnach ist auch die

zählung V. 72 eingerichtet; auch einen zweimaligen Hahnrei hat Markus allein. Es ist zu bemerken, dass Markus, römischen Sitte kundig, wusste, dass diese Nachtwache ἐκτοροφωνία) wieder in drei Abschnitte getheilt werde. For dem *gallicinium secundum.*“ — V. 31. Ἐκ περισσοῦ Thess. 3, 10 (Andd. ἐκπερισσῶς — Lachmann — wie 10, περισσῶς). Es ist mit μᾶλλον zu verbinden, welches hier gefehlt hat; Lachmann lässt es aus. Nach 7, 36 (μᾶλλον περισσότερον) vermuthet Fritzsche hier μᾶλλον ἐκ περισσοῦ.

V. 33. Ἐκθαμβεῖσθαι, Matth. λυπεῖσθαι. Jenes Wort t Markus allein und öfters, vgl. 9, 15. 16, 5 f., *stupere*, er: bang sein bis zur Unmacht. — Die Gebete werden Mark. nicht in der sinnvollen Abstufung wie b. Matth. ngeführt. Auch giebt er nur ein zweimaliges Gebet; beide er sind in der noch bedrückten Weise des ersten b. Matth. aber denn V. 35 als allgemeiner Inhalt seines Betens der Wunsch gegeben wird, befreit zu bleiben von diesem Gehicke. Ἡ ὥρα s. z. Matth. 26, 45. Es ist hier die Erärung von τὸ ποτήριον V. 36. — Das Gebet selbst, V. 36, ellt dieses also nicht mehr hypothetisch hin (εἰ δυνατόν), ndern ganz entschieden: es sei Gott möglich. Dieses hien dem Evangelisten wohl mehr im Charakter eines Geetes zu liegen. Πάντα δυνατά Matth. 19, 26. Luk. 1, 7. Hier also: Gott könne was er wolle (denn dass dieser weck nicht erreicht werden solle, kann Jesus nicht gewollt ben) auch auf andere Weise erreichen. Παραφέρειν dem ρέρχεσθαι b. Matth. entsprechend: vorübergehen lassen. für ὅ oder ὅτι (6, 36). Die Formel ἀββᾶ ὁ πατήρ wird r Steigerung der Innigkeit im Beten beigesetzt. Sie findet ch noch Röm. 8, 15 u. Gal. 4, 6. Demnach gehört sie cht mit in die Eigenheit des Markus (de Wette — 5, . 7, 34) Aramäisches einzumischen, sondern in den allge-

meinen apostolischen Sprachgebrauch. Dieser aber hat wohl in die Wiederholung in verschiedener Sprache keine besondere Bedeutung legen wollen; es mag vielmehr die Formel aus der liturgischen, der Gebetssprache der ersten Christen, bei welcher zugleich griechisch und aramäisch Redende Theil nahmen, in die gewöhnliche übergegangen sein. Von anderen Namen und Formeln ging die Doppelform wahrscheinlich darum weniger in diese über, weil der Vatername Gottes sehr viel bei den Christen, besonders im Gebet, bedeutete. — V. 37. Der Tadel wird bei Markus nicht blos an Petrus gerichtet, sondern geht auch auf ihn allein. Markus giebt vor Allen diejenigen Erzählungen, welche den Petrus zum Nachtheil gedeutet werden konnten. — V. 38 die klassische Stelle, wie bei Matthäus. — V. 39. *Τὸν αὐτὸν λόγον*: Matthäus giebt dieselbe Formel, aber auf ein ganz anderes Gebet bezogen. — V. 40. *Βεβαρημένοι* rec. wie b. Matth. Lachmann *καταβαρυνόμενοι*. *Καὶ οὐκ ἤδεισαν τί αὐτῷ ἀποκριθῶσι* hat Markus allein. Aehnlich in der Verklärungsgeschichte 9, 6 u. Luk. 9, 33: *οὐκ ἤδει τί λαλήσῃ*. Auch im Sinne ganz überwältigt vom Schlaf. — V. 41 f. ganz wie Matth., auch in der abgebrochenen Weise. Hier kommt nur *ἀπέχει* V. 41 hinzu. Es gehört zum *ἦλθεν ἡ ὥρα*. Es ist sehr verschieden gelesen worden, auch *ἀπέχει τὸ τέλος*, doch das Beglaubigtste ist *ἀπέχει* schlechthin. Nur ist dieses nicht (nach 7, 6. Matth. 15, 8 and.) aufzufassen: er, oder das Geschick, ist noch weit von uns; oder (Thiess, Wahl): *transiit* näml. die Angst — sondern (Vulgata, Luther): *sufficit*. „Genug nun des Schlafs.“

V. 43. *Εὐθέως*, dem Markus sehr geläufig, auch bei gewöhnlichen Erzählungen. *Παρά* (Matth. *ἀπό*): ausgesendet von ihnen. — V. 44. *Καὶ ἀπαγάγετε ἀσφαλῶς* ist wohl nicht als feindseliger Zusatz zu nehmen (*ἀσφ. τηρεῖν* AG. 16, 23 f.), sondern (Fritzsche): *securi*, sicher, dass ihr nicht

irrt habt. — V. 45. *Ῥαββί Ῥαββί*, zweimal im text. rec., ch Lachmann liest es nur einmal, Andd. *χαῖρε Ῥαββί* e Matth. — V. 47. *Τῶν παρεστηκότων*, Matth.: der Jün- ;r. Nichts hier von der Rede Jesu an diesen Jünger. — . 48. *Ἀποκριθείς* in Beziehung auf sie, sich an sie richtend. - V. 49. Abgebrochen: darum muss dieses geschehen. — Die Erzählung V. 51 f. hat blos Markus. In der rwähnung dieses anscheinend unbedeutenden Ereignisses fan- n Viele, auch Olshausen, Markus selbst sei dieser Jüng- ng gewesen. Aber es kann dem Evangelisten auch nur ent- eder darum zu thun gewesen sein, den Schrecken darzu- ellen, welcher über die Jünger gekommen sei, oder den rnst, die Gefahr der Umstände, dass es auch ganz auf die ünger abgesehen sei. *Ἠκολούθει αὐτῷ* (Lachmann *συνη- ολ.*): folgte, nachdem die Anderen geflohen waren. *Περιβε- λημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ*: nur mit einem leinenen Gewand ekleidet. Es ist also Keiner der Jünger gewesen, aber doch ewiss Einer, welcher innigen Theil nahm am Geschicke Jesu. ielleicht im Schlafe verstört und herbeigeeilt. *Οἱ νεανίσκοι* at oft gefehlt; Fritzsche und Lachmann lassen es weg. Aber es konnte eher aus dem Texte weggelassen werden, als n ihn hereinkommen. Es bezeichnet die Dienerschaft oder die Bewaffneten, wie *pubes*. Vgl. *νεανίσκοι* AG. 5, 10, *παιδά- ρια* (*παῖδες*) 2 Sam. 2, 14. — V. 52. *Ἀπ' αὐτῶν* hebraisi- rend: sich ihnen entreissend.

Luk. 22, 39—53.

Lukas hat hier vieles Eigenthümliche.

V. 39. *Εἰς τὸ ὄρος τ. ἐλαιῶν*, nach 21, 37, wahrschein- lich dort, näml. in Gethsemane, zu übernachten. Dieses hat Lukas allein; die Uebrigen reden wohl nur von Bethanien. — V. 40. *Ἐπὶ τοῦ τόπου*: er setzt die Oertlichkeit voraus; den Namen Gethsemane nennt er nirgends.

Die Ankündigung an Petrus war von Lukas früher schon erwähnt worden. Aber die ganze Anlage des Folgenden ist eigenthümlich. Alle Jünger sind beisammen, nicht die Drei abgesondert; die Ermahnung zu beten ist vorangestellt, sie schliesst V. 46; die Seelenangst ist zwischen die Gebete gestellt; endlich die besonderen Umstände V. 43 f.

Προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν, V. 46 wie die Vorigen: *ἵνα μὴ εἰσέλθητε*. Es kann Beides dasselbe bedeuten, aber der Sinn von dieser Formel V. 40 ist ein anderer als bei den Vorigen. Nicht das Gebet soll Mittel für sie sein gegen die Versuchung, sondern: betend sollen sie sich den göttlichen Beistand verschaffen. — V. 41. *Ἀποσπᾶσθαι* nicht gerade (AG. 21, 1 — Luther): sich losreissen, vielmehr: sich entfernen. *Ὡσεὶ λίθου βολήν* für kurze Entfernung gesagt, eine Formel der gemeinen Sprache wie Lukas sie liebt. *Θεὶς τὰ γόνατα*, die Anderen *ἐπὶ τὸ πρόσωπον πεσών*. — Das Gebet V. 42 ist dem ersten b. Matth. am ähnlichsten. Das *εἰ βούλει* entspricht dem *εἰ δυνατόν* dort. Die gewöhnliche Aposiopesis nach *εἰ βούλει* gehört in die bewegte Sprache. Vgl. 19, 42. Man supplire *γενέσθω* oder *παρερχέσθω*. Nicht steht der Infinitivus für den Imperativus (Röm. 12, 15). Viele (Lachmann) lesen auch *παρένεγκε*.

V. 43 f. ist dem Lukas eigen. Selbst in die himmlische Stärkung mischt sich die Angst —: Beides in den stärksten Bildern dargestellt. Der Inhalt der beiden Verse veranlasste auch sonst viele Zweifel und Fragen, in der alten Kirche mehr in Bezug auf den anscheinend zu gedrückten Seelenzustand, in welchem Christus erscheine. Die beiden Verse wurden deshalb, meist bis V. 45 *ἀπὸ τῆς προσευχῆς*, in den zwei vornehmsten Manuscripten, dem Alexandrinus und Vaticanus, und in einer Menge anderer und in Kirchenbüchern, Lectionarien, weggelassen oder sie wurden versetzt (auch in Matth. 26 hinein — nach V. 39) oder als unächt bezeichnet. Schon

iphanius *Ancor.* 31 ist für, Hilarius gegen diese glassung, als gegen ein Unrecht der Orthodoxen. Spä- in waren vornehmlich die Monophysiten, insbesondere Armenier, der Stelle feind und vornehmlich dem 43. se. Aber das Ganze der alten Kirche ist entschieden für Stelle; sie müsste denn gleich im Anfang in den Text ommen sein. Theodorus von Mopsuhestia vertheidigt selbe gegen Julianus; vgl. Münter's *Fragmm. PP. graec.* 123 ss. Nur Lachmann hat sie als zweifelhaft einge- lossen. Eine Vertheidigung und Deutung derselben giebt bler *Kl. theol. Schriftt.* 1, 1 ff. (*Neuestes theol. Journ.* . 2, 109 ff.). — Engelerscheinungen giebt Lukas n, auch mitten in historischen Darstellungen, wie in der ostelgesch., nicht blos im Vorgeschichtlichen (Kap. 1 u. 2). ir können mit Bestimmtheit behaupten, dass diese Engel ch dem Schriftsteller selbst nicht als sinnliche Gestalten vor r Seele gestanden haben, sondern ihm das bedeuteten was r in unserer abstrakten Sprache nennen: himmlische raft. Ἀπ' οὐρανοῦ in der gewöhnlichen Zweideutigkeit, ob ἄγγελος oder zu ὤφθη gehörig. Ἐνισχύειν (AG. 9, 19) ch hier (Sir. 50, 4 πόλιν ἐνισχ.) = stärken. Natürlich sind e Worte nicht von einem bösen Engel zu verstehen, der mpfend überwältigt habe (ἀπ' οὐρανοῦ). Vielleicht war ἐνι- χύειν im Gebrauche von Engeln; 5 Mos. 32, 43: ἐνισχυσά- σαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ (sich verlassen). Dieses Stär- en ist nicht wie das Dienen b. Matth. 4, 11 aufzufassen, ndern es ist wohl nur das Stärken durch die Nähe und Be- hrung des Himmlischen. — Γενόμενος: während er es war Matth. 26, 6). Ἀγωνία (τὸ εἰς ἀγῶνα κατιέναι *Etymol. M.*) t gewöhnliches Wort in ärztlicher (daher oft bei Lukas klärt, Kol. 4, 14), aber auch in innerlicher, geistiger Be- utung; es steht von Angst, Bangigkeit, Furcht (Polybius, osephus, 2 Macc. 3, 14). Es ist der Kampf des Willens

mit den sinnlichen Gefühlen (nicht, wie sonst das Wort oft gebraucht wird, der zwischen Leben und Tod). *Ἐκτενέστερον* (*ἐκτενῶς* 1 Petr. 1, 22) = *intentius*. Bei Lukas ist, wie gesagt, das Gebet Mittel zur Fassung. „Sein Schweis wurde (entstand, nicht: wurde dazu) wie Blut, welches auf die Erde fiel oder fällt.“ *Θρόμβος*, *grumus*, geronnene dichte Masse, nicht Tropfen. *Καταβαίνειν* unbestimmtes Wort, sowohl vom Festen als vom Flüssigen (Matth. 7, 25. 27). *Καταβαίνοντες* rec., Wenige *καταβαίνοντος*, Beides gleichbedeutend. — Es gab zwei Erklärungen hier von Altersher. Die ältere, weniger aus physiologischen Gründen aufgestellt als um das Bild der Angst zu schwächen, ist: Schweis, dicht, schwer wie Blutstropfen oder geronnenes Blut. So Chrysostomus und die folgg. Griechen, Kühnoel, Paulus, Meyer, Olshausen. Die Uebrigen erklären es von wirklichem Blutschweis. Jene Erklärung ist zu verwerfen, weil die Vergleichung unnatürlich, fremd sein würde: warum gerade Blut, geronnenes Blut? Vielmehr sind die Worte gewiss vom blutigen Schweis zu verstehen, aber vielleicht nur sprüchwörtlich gemeint (Theophylaktus) als Bild grosser Aufregung und Zerrüttung. Die Sagen von blutigem Schweis sind sehr gewöhnlich im Alterthume. Aristoteles *αἱματώδες περίττωμα*. Herm. Conring *de Jesu Christi sudore cruento* (Helmst. 1744), auch an Gruner *de J. Chr. morte vera* (Hal. 1805) 103 ss. *Beitrr. z. Beförder. vernünft. Denkens in d. Rel.* 1782. 3, 129 ff. Freilich haben die Alten diesen blutigen Schweis nicht wie hier, sondern nur wie eine blutähnliche Ausdünstung dargestellt. Aber es soll hier eben nur ein starkes Bild sein. Das *ὡσεί* selbst (Wenige geben *ὡς*) mildert die Vergleichung.

V. 45. *Ἀπὸ τῆς λύπης*, wie entschuldigend für die Jünger beigesetzt. *Λύπη* das gewöhnliche Wort vom Seelenzustande der Jünger in den letzten Reden bei Johannes.

Die folgende Erzählung fügt einige kleine Züge zu der
rigen hinzu. Aber V. 46 ist sehr zusammengezogen. Die
rüheren hatten erst Tadel, dann Erlaubniss zu ruhen, end-
ch Aufforderung aufzustehen. Ἀναστάντες hier bei Lukas
m Schlafendliegen entgegen, bei den Anderen: auf-
tehen um entgegenzugehen.

V. 47. Ὄχλος, unbestimmt welcher Art. Ὁ λεγόμενος
ier vom wirklichen Namen. Προέρχεσθαι: als Führer voran-
ehen (αὐτῶν rec., neuere Kr. αὐτούς, auch sprachlich ge-
öhnlicher); dieser bestimmter. Dasselbe b. Joh. λαβών. Lu-
as spricht nicht ausdrücklich von einem verabredeten Zeichen
in manchen Codd. wird dieses nach diesem 47. Vers einge-
choben), wie Johannes. Doch liegt diess in der Rede Jesu
. 48. — Φιλήματι hat die Bedeutung, das Heuchlerisch-
reulose bezeichnend. Ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου steht hier in kei-
ier amtlichen Bedeutung, sondern, wie es scheint, in mensch-
ich vertraulichem Sinne. So hier allein. — V. 49. Οἱ
περὶ αὐτόν, klassisch. Τὸ ἐσόμενον: wohin dieses ausgehen
werde. Auch hier wird Petrus nicht genannt. Εἰ ist Frag-
artikel (13, 13), nicht (Meyer) = wenn, sodass Aposiopese
Statt fände. Gewiss aber liegt ein Misverstand der Rede
Jesu V. 36. 38 zum Grunde. — V. 50 f. Das δεξιόν und
die Heilung giebt Lukas allein. Ἐᾶτε ἕως τούτου nicht: so-
weit oder solange lasst mich frei (Bornemann, de Wette),
sondern: lasst mich zu ihm. Ἕως 4, 42. AG. 9, 38. Die
Rede ist an die Gefangennehmenden gerichtet. Ἅπτεσθαι hat
immer die Bedeutung von Wunderheilung (Matth. 8, 3. 15)
und ist weder blos natürliche Heilung noch (Paulus) Unter-
suchung. Wir müssen diesen, nur von Lukas erwähnten,
Umstand um so mehr auf sich beruhen lassen, da Nichts von
einem Eindrucke dabeisteht, welchen diese Handlung auf die
Menschen um Jesus her gemacht habe. Nur dieses liegt
auch hierin, dass es der Tradition unmöglich war, neben

Jesus irgend ein Leiden und obendrein ein für seine Sache verhängtes vorzustellen. — Auch V. 52 findet sich nur bei Lukas, und es ist kaum authentisch, dass Mitglieder des Synedrium (ἀρχ. κ. γραμμ.) gegenwärtig gewesen seien; auch bei der Kreuzigung erwähnt blos dieser Evangelist solche als anwesend. Eher ist dieses von στρατηγοῖς denkbar; es ist wahrscheinlich dasselbe mit dem χιλίαρχος bei Johannes. Hier spricht Lukas also wohl als Einer, welcher des jüdischen Lebens weniger kundig war. — Was V. 53, meinen die Anderen gewiss auch (s. z. Matth. 26, 55): die Juden seien göttlich verhindert gewesen, Jesum zu greifen; jetzt sei es ihnen freigegeben. Daher auch jetzt erst bei ihnen der Entschluss entstanden sei. Οὐκ ἐξετείνατε, dem ἐπιβάλλειν b. Matth. 26, 50 entgegen. „Nicht auszustrecken vermochtet ihr.“ Ὑμῶν ἡ ὥρα: die euch von Gott freigegebene oder auch hierfür bestimmte Zeit, *dies vester*, sonst wie ἡμέρα σου 19, 42 gewöhnlich nur von günstiger Zeit. Σκότος gewiss satanisches Reich, sat. Macht (Paulus, de Wette: Finsterniss, welche dazu Muth gebe). Aber ἐξουσία σκότους, hier wohl anders als Kol. 1, 13, ist Freiheit für die satanische Macht: ihm freigegebenes Wirken. Vgl. Joh. 14, 30 ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων. Wenn „Macht des Satan“ übersetzt würde, stünde der Ausdruck im Widerspruche mit ἡ ὥρα ὑμῶν.

Jüdische Verhöre und Verleugnungen des Petrus.

Matth. 26, 57—75. Mark. 14, 53—72. Luk. 22, 54—71.

Nach allen drei Evangelisten geschehen diese Verhöre bei Kaiphas, den zwar Matthäus allein nennt: aber Alle haben nur Einen Ort für die Verhöre. Bei Johannes Kap. 18 werden zwei beschrieben, eines vor Annas (Channa), den Schwiegervater und Vorfahr des Kaiphas, dann das vor Kaiphas. Beide

änner neben einander nennt auch Lukas 3, 2. AG. 4, 6. Also
t der abgegangene Annas wohl, vielleicht aus Privatrück-
chten bei den Römern, Etwas von seiner Amtswürde bei-
halten. Jenes Verhör vor Annas ist übrigens bei Johannes
was Ausserwesentliches; es konnte darum in der Tradition
icht übergangen werden. Und eine Differenz liegt im
hanneischen Berichte nur darin, dass die Verleugnungen des
trus in den Hof des Annas, nicht des Kaiphas, verlegt
rden; denn unangemessen übersetzen dort Viele 18, 24
ἐσταλε durch *miserat*.

Matth. 26, 57—75.

V. 57. *Κρατήσαντες* wiederholt nach V. 50. Vom Fes-
ln ist erst 27, 2 die Rede. *Συνήχθησαν*: versammelt wa-
n, also in Erwartung des Erfolgs der Aussendung. Auch
ese Versammlung des Synedrium ist wie die V. 3 nicht als
ne öffentliche anzusehen, theils weil sie nicht im Tem-
el Statt hatte, theils weil (nach Tr. *Sanhedrim*) Anklagen
f Leben und Tod nur am Tage gerichtet werden durften.
ber 27, 1 *πρωΐας γενομένης*. — V. 58. Das Nachfolgen
s Petrus, wenn auch nur von Weitem, giebt einen Zug
n Treue, wie Jesus sie ja in Petrus erkannt haben soll
uk. 22, 32) ungeachtet seiner Schwäche. *Ἕως τῆς αὐλῆς*:
s an den Hofraum. *Εἰσελθὼν ἔσω* bezieht sich auf etwas
äteres: später trat er ein. *Τὸ τέλος* = Luk. 22, 49 *τὸ*
όμενον. Bei Johannes 18, 15 geht auch Er, Johannes, mit
n, aber als Bekannter des Hauses.

V. 59. *Καὶ οἱ πρεσβύτεροι* ist oft, zuletzt von Lachmann,
eggelassen worden und steht auch nicht bei Markus. Es
: unpassend neben *τὸ συνέδριον*. *Ἀρχ.* u. *συνέδρ.* sind
orsitzende und Mitglieder des Synedrium. Etwas
ders Mark. 15, 1 vgl. Luk. 22, 66 wo *ὅλον τὸ συνέδριον*
einem neuen Satze den Begriff von *ἀρχ.*, *πρεσβ.* und *γραμμ.*
iederholt. — Da keine Klage angebracht war, mussten

sie eine solche erst schaffen, instruiren; sie suchten Zeugen (Joh. 7, 51) und zwar für etwas Todeswürdiges. Die Bezeichnung „falsche Zeugen, falsches Zeugniss" gehört nicht blos der Ueberzeugung des Schriftstellers an, sondern der Sinn ist, dass das Synedrium selbst diese Zeugnisse nicht für wahr gehalten habe, wie es dieselben sich ja erst verschafft haben soll. *Θανατοῦν*, auch Mark. hier, in der weiteren Bedeutung (27, 1): zum Tode bringen. Anders *ἀποκτείνειν* 26, 4. — V. 60 findet sich grosse Verschiedenheit der Lesart. Das zweimalige *καὶ οὐχ εὗρον* (*κ. ο. ε. καὶ π. ψ. π. οὐχ εὗρον*) im textus recept. war immer auffallend. Am meisten hat das zweite *καί* gegen sich; dann wurde dieses *καί* meist weggelassen, auch von Lachmann. Aber die gewöhnliche Schreibart ist vielleicht die ursprüngliche gewesen; Paulus vertheidigt sie. Es kann das *καὶ οὐχ εὗρον* mit Bedeutung wiederholt worden sein. *Καί* vor *πολλῶν* ist steigernd oder steht für *καίπερ*. Zum *εὗρον* aber ist nicht *ψευδομαρτυρίαν* blos zu suppliren, denn dieses fanden sie ja, sondern *ψ. ὅπως θανατώσωσιν αὐτόν*, falsches Zeugniss hinreichend um ihn todesschuldig zu finden. „Zwei falsche Zeugen." Gesetzmässig galt nie Ein Zeuge; 4 Mos. 35, 30. 5 Mos. 17, 6. 14, 15 vgl. Matth. 18, 16. — V. 61. „Er hat gesagt: Ich vermag den Tempel Gottes zu zerstören und in drei Tagen wieder aufzubauen." *Διὰ τριῶν ἡμερῶν* AG. 24, 17. Gal. 2, 1. Wahrscheinlich wurde Beides als Blasphemie angegeben, dass er den Tempel zerstören könne (der jüdische Glaube sieht dieses für unmöglich an) und dass er denselben wunderbar wieder aufbauen könne. Die Blasphemie wird gesteigert durch das *ναὸς θεοῦ*. Diese Rede wird Joh. 2, 19 Jesu wirklich beigelegt und AG. 6, 13 f. dem Stephanus von den falschen Zeugen vorgeworfen, dass er von Jesus das Erste, das Tempelzerstören, ausgesagt habe. Es ist unwahrscheinlich, dass Matthäus und Markus, welche von die-

n Zeugnisse sprechen, eine solche Rede Jesu nicht ge-
nnt haben. Auch macht es gewiss keinen Unterschied,
ss hier im ersten Satze δύναμαι angegeben wird, bei Jo-
nnes λύσατε. Aber sie deuteten es vielmehr richtig, gei-
ig; darum nennen sie es falsches Zeugniss. Auch AG.
0. wird dem Stephanus diese Deutung beigelegt, ἀλλάξαι
ὰ ἔθνη.

V. 62. Ἀναστάς feierlich, amtlich befragend. Er tadelt
esum, dass er nicht von selbst diesem Zeugniss geantwortet
abe. Οὐδὲν ἀποκρίνῃ τί u. s. w., wohl zu verbinden (Vul-
ata, Luther, Lachmann): antwortest nicht darauf (τί
ür πρὸς ὅτι); nicht in zwei Sätze zu fassen. — V. 63.
as Schweigen nahm die Kirche immer als einen Ausdruck
er Würde, gegenüber falschen Zeugnissen. Aber es kann
uch zunächst nach Luk. 22, 67 in der Unmöglichkeit einer
Verständigung mit diesen Gegnern seinen Grund gehabt ha-
ben. Die neue Frage des Hohenpriesters kann sich entwe-
der auf jene Zeugnisse beziehen — ob der Sinn solcher Re-
den eine messianische Anmassung gewesen sei? (bei Rab-
binen bisweilen: der Messias werde den Tempel ausbauen)
— oder sie geht auf das was sonst von Jesus bekannt war.
Er will nun die Anklage auf das eigene Bekenntniss Jesu
gründen. Ἐξορκίζω — ζῶντος (Gen. 24, 3) die gewöhnliche
Formel grosser Eidesabnahme. Σὺ εἶ: sein wollest. Der
Gottessohn ist hier wie 16, 16 Ehrenprädikat des Messias.
Und in der Antwort V. 64 entspricht ihm der Name Men-
schensohn. — V. 64. Σὺ εἶπας s. z. V. 25. Sinn des
Folgenden: er werde sich als solcher bewähren — durch
den Sieg seiner Sache und durch die Gerichte über seine
Feinde. Die Formeln die gewöhnlichen in der messianischen
Sprache: Joh. 1, 52. Πλήν Luk. 19, 27 verstärkt den Ge-
gensatz gegen Anderer Rede. Ἀπ' ἄρτι gehört zum Folgen-
den, nicht (Dav. Schulz) zum λγέω. „Jetzt sogleich."

Ὀπτεσθαι Apok. 1, 7; vgl. zu 23, 39. Ἡ δύναμις wie ἡ δόξα ist schlechthin göttliche Herrlichkeit oder Macht. 2 Petr. 1, 17. Hebr. 1, 3. 8, 1. Das Folgende geht wohl mehr auf Gerichte. „Kommend auf den Wolken des Himmels." Aus Dan. 7, 14 vgl. 24, 30. 25, 31. Bar Nepheli.

V. 65. Τὰ ἱμάτια allgemeine Bezeichnung; genauer Markus οἱ χιτῶνες. Das Zerreissen derselben ist der alte Ausdruck des Affekts, Schreckens oder Schmerzes oder Zornes; vgl. 2 Kön. 18, 37. 19, 1 u. o. Nach 3 Mos. 10, 6 u. 21, 10 war es dem Hohenpriester untersagt, dieses Zeichen der Trauer zu geben; doch es ist dort blos von der Amtstracht die Rede und eben nur von Trauer und zwar in seiner Sache. Auch 1 Makk. 11, 71 und b. Joseph. *de bell. jud.* 2. 15, 4 wird Zerreissen der hohenpriesterlichen Kleidung erwähnt. Die Lästerung bestand nicht im Gebrauche jener Formeln, göttlicher von sich, dem Menschen, sondern in der Behauptung Messias zu sein. Diese Behauptung betrachtete man als nichtig wegen der Dürftigkeit der Erscheinung Jesu, oder auch weil er nicht vom Synedrium für den Messias erkannt, gesetzt worden war. „Keine Zeugnisse mehr nöthig — seine eigene Erklärung." Die Erklärung Jesu Messias zu sein bleibt also nun als Anklage stehen, unter der Voraussetzung dass Jesus nicht Messias sein könne, und ohne ihn zu befragen in welchem Sinne er es sein wolle. — V. 66. Τί ὑμῖν δοκεῖ; s. v. a.: „Welche Strafbestimmung" u. s. w.? Nach 3 Mos. 24, 13—16 war Steinigung die Strafe für Gotteslästerung. Eine zwiefache Ungesetzlichkeit liegt hier vor, abgesehen dass keine richterliche Gesinnung dabei Statt hatte: nämlich die Ungesetzlichkeit 1. dass die Strafe an die heidnische Obrigkeit gegeben wurde, wobei die Anklage eine ganz andere Bedeutung erhalten musste, 2. dass die Verurtheilung in Einer Sitzung mit der Untersuchung geschah (wenigstens nach dem talm. Tract. *Sanhedrim*

war diess nicht erlaubt). Ueberdiess war dieses ja keine öffentliche Sitzung.

V. 67 f. Unbestimmt bleibt es, ob die Mitglieder des Synedrium selbst dieses thaten. Markus sagt τινες, Lukas nennt die Gefangennehmenden. Vielleicht war ein Schimpf dieser Art gewöhnlich, wenn Uebelthäter den Heiden übergeben wurden. Vgl. 20, 19. Ἐμπτύειν εἰς πρόσωπον höchster Schimpf; 4 Mos. 12, 14. Κολαφίζειν, ῥαπίζειν (5, 39): mit Hand, Stab. Προφητεύειν Joh. 4, 19 überhaupt: Verborgenes verkünden. „Wer es sei?“ Markus und Lukas berichten, dass Jesu das Gesicht verhüllt gewesen sei.

Die Verleugnung des Petrus tritt in der Erzählung aller Evangelien als etwas Wesentliches in dieser Geschichte hervor — als ein Schmerz, welchen Christus auch in seinem vertrauten Jüngerkreise erfuhr.

V. 69. Ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ, ganz wie V. 58. Das ἔξω, auch Joh. 18, 16 und ohne Grund von Fritzsche verworfen, steht den Hallen entgegen, in denen sich das Synedrium versammelte und die 26, 3 selbst αὐλή hiessen. Hier ist αὐλή der freie Hofraum. Die Personen der Sprechenden werden verschieden aufgeführt bei den Evangelisten; die erste ist bei allen Dreien eine Dienerin, die letzten sind von den bewaffneten Dienern des Hohenpriesters. Καὶ σὺ u. s. w. fassen Manche als Frage. Hier ist schon der Name des Angeklagten bekannt, vielleicht aus früheren Zeiten. Wohl geschieht diese Rede jetzt noch nur darum, weil Petrus nicht zum Hausgesinde gehörte. Μετὰ — vielleicht in stärkerer Bedeutung: von seiner Partei (2 Kön. 6, 16. 9, 32). — V. 70. Die Verleugnung geschieht stufenweis: erst nur zurückweisend als nicht verstanden. Ἔμπροσθεν (αὐτῶν, ausgelassen von d. neueren Krit.) πάντων: dreist, zuversichtlich. — V. 71. Ἐξελθόντα, aus der αὐλή. Πυλών, *vestibulum*, der bedeckte Eingang in den Hof, die Pforte (AG.

10, 17. 12, 13); der eigentliche Platz der Dienerschaft. Mark. προαύλιον, Joh. πρὸς τῇ θύρᾳ. Für τοῖς ἐκεῖ lesen Matthäi und Scholz unpassend αὐτοῖς· ἐκεῖ. — V. 72. Μεθ' ὅρκου, mehr als ἐνώπιον πάντων. Aber τὸν ἄνθρωπον wie V. 74 gewiss in verächtlicher Bedeutung. — V. 73. Οἱ ἑστῶτες, dieses wohl die dienstthuenden und wahrscheinlich bewaffneten. Alter Sprachgebrauch: 1 Sam. 22, 6. 25, 27. Ἐξ αὐτῶν: aus ihrer Zahl. Ἡ λαλιά, d. galiläische Dialekt. Anders λαλιά Joh. 4, 42 u. 6, 43. Er zeigte sich in Verwechselung der Consonanten (schon in Schibbolet Richt. 12, 6 vgl. 18, 3) und Vocale (Βοανεργές Mark. 3, 17). — V. 74. Καταθεματίζειν, sonst rec. καταναθεματίζειν, wie dieselbe Verschiedenheit bei κατάθεμα und κατανάθεμα Apok. 22, 3. Ἀνάθεμα, κατάθεμα und in der späteren Sprache noch κατανάθεμα, und die Verba davon (Mark. hier ἀναθεματίζειν), haben in solchen Stellen dieselbe Bedeutung, Gegenstand des Fluchs. Hier ist ἑαυτόν zu suppliren (ἀναθεμ. ἑαυτούς AG. 23, 12): sich verwünschen. Εὐθέως: eben jetzt. Alle Vier erzählen von diesem Zusammentreffen des wirklichen Hahnrufes mit den Worten Christi V. 34, in welchen wir, wie gesagt, wohl keine (zu geringfügige) Verkündigung annehmen dürfen, sondern eine uneigentliche Rede. Eine andere Worterklärung findet nicht Statt (Paulus: das Zeichen der vorletzten Nachtwache sei gegeben worden). Aber es mag gleichgültig sein, ob das Zusammentreffen zufällig erfolgt oder der Erfolg in der Tradition den, buchstäblich verstandenen, Worten Jesu gemäss ausgeführt worden sei. Joh. 21, 15 ff. dreifache Erklärung und Bestätigung des Petrus. A. Roland *de gallicinio Hierosolymis audito.* Roterod. 1709. — V. 75. Ἔξω: aus dem πυλών V. 71. Ἔκλαυσε πικρῶς bezeichnet die bittere Reue.

Mark. 14, 53—72.

Bei Markus ist Manches eigenthümlich in der Verleug-

ıg des Petrus. Hier könnte wieder die Spur von Verhältsen jenes zu diesem gefunden werden.

V. 53. Den Namen des Kaiphas, der im text. rec. nach ιερέα beigefügt wird, lässt die neuere Kritik weg. Αὐτῷ ıt dem Folgenden nach auf Jesus, nicht auf den Hohenprier (Fritzsche, de Wette). — V. 54. Ἕως ἔσω (Joh. 7 ἕως ἄνω): bis ganz hinein. Τὸ φῶς, auch klassisch vom gezündeten Feuer. — V. 55. Μαρτυρία, nicht ψευδομαρρία, obgleich in der Erzählung dann zweimal dasselbe. — 56. Ἴσαι — fügt Markus dazu, entweder: übereinstimmd, oder: angemessen, ausreichend, *idoneae* (ἴσον Luk. 34. Kol. 4, 1). — V. 57. Τινες ἀναστάντες also wahrıeinlich im Synedrium selbst. — V. 58. Den Gegensatz n χειροποίητος und ἀχειροποίητος hat Markus allein; hier er findet er anders Statt als Hebr. 9, 11 (irdischer, überlischer Art). Näml. er bedeutet: durch menschliche, durch tliche Kräfte gebaut. — V. 59. Οὐδὲ οὕτως, obgleich im lgemeinen übereinstimmend von Mehren. Wenn ἴσον hier ibereinstimmend" bedeuten soll, muss die Abweichung in ırm und Umständen gelegen haben. Aber da auf das Zeugıs eingegangen wird, giebt Markus hier dem Synedrium ıe Ungesetzlichkeit Schuld. — V. 60. Εἰς (τὸ: d. xt. rec.) μέσον, ohne besondere Bedeutung. Vgl. 3, 3. ist nichts mehr als: unter ihnen auftretend. — V. 61. ὐδὲν ἀπεκρίνατο neben ἐσιώπα soll das Absichtliche des hweigens bezeichnen. Πάλιν gehört nur zum Verbum (= gte wieder) und geht nicht auf den Gegenstand der Frage, lche eine andere war als vorher. Ὁ εὐλογητός, = ζῶν Matth., ist feierlicher Gottesname. — V. 62. Ἐγώ εἰμι, stimmter als σὺ εἶπας b. Matth. — V. 63. Χιτῶνες richer als ἱμάτια. — V. 65. Τινες, ausdrücklich von den ὑπηται unterschieden, sind also Mitglieder des Synedrium. ροφήτευσον vielleicht anders gemeint als es bei Matth. heisst:

wer dich geschlagen. *Ἔβαλλον* text. rec., auch nach altgriechischem Gebrauche, doch dort immer mehr (Hom. *Il.* 5, 75) vom Wurfgeschosse gesagt; ebenfalls ist die Construction zu hart. Daher hat Lachmann, was auch älter beglaubigt ist, *ἔλαβον* richtig aufgenommen: nahmen ihn in Empfang.

V. 66. *Κάτω*, oft weggelassen oder versetzt, ist ganz richtig; der Hofraum ist bei den Orientalen immer niedriger als die umgebenden Hallen. — V. 67. *Ἐμβλέψασα*: genau ansehend. Es wurde schon bemerkt, dass Markus der Verkündigung Jesu gemäss, wie Er sie V. 30 giebt, auch die Verleugnung des Petrus in ein zwiefaches *gallicinium* setzt. Aber die Verleugnung geschieht bei Markus nicht in Gradation, sondern von Anfang an entschiedener. — V. 68. *Τί λέγεις* gehört nur zum *ἐπίσταμαι*. *Οὐκ οἶδα* näml. *τὸν ἄνθρωπον* wie V. 71. — V. 69. *Πάλιν* zu *ἰδοῦσα* oder zu *ἤρξατο* (Grotius, Fritzsche), wo dann blos auf das *λέγειν* der Ton zu legen ist. — V. 70. *Καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει* näml. der galiläischen Sprache. Doch dieser Beisatz ist kritisch zweifelhaft und von Lachmann ausgelassen worden; es findet sich auch die Variante *δῆλόν σε ποιεῖ*. — V. 72. *Εὐθέως*, dem Markus sehr geläufig, ist von Griesbach eingeführt worden. Das Letzte, *ἐπιβαλὼν ἔκλαιε*, ist eine vieldeutige Formel. Nach Markus' Sprachgebrauche (4, 37) ist *ἐπιβάλλειν* = *ruere*, *irruere*. Auch 1 Makk. 4, 2. 2 Makk. 12, 9. 13, 15. Freilich ist der gangbare Gebrauch des Worts immer mit *εἰς* oder *ἐπί*. Also: stürzte hinweg (*ἐξελθών* b. Matth. u. Luk.), oder, auf Jesus zu, wie reuevoll (Beza, Schott, Bretschneider, Meyer). Im allgemeinen Sprachgebrauche bestätigt sind die Uebersetzungen: begann (Vulgata, Luther, Paulus, Kühnoel); noch angemessener: erwägen, bedenken (Wetstein, de Wette); oder: sich verhüllen (*ἱμάτιον ἐπιβ.* Theophylaktus,

·itzsche) — nur nicht aus Furcht (so fasst es Fritzsche auf), sondern aus Reue und Schmerz.

Luk. 22, 54—71.

Lukas hat Nichts von einem Verhöre im hohenprieerlichen Haus; übrigens ist es ungewiss, ob er Annas er Kaiphas meine. Nur von einem Aufenthalte Jesu jenem Hause redet er. Was V. 66 ff. berichtet wird, lt mit dem öffentlichen Verhöre Jesu zusammen b. atth. 27 i. Anf. u. Mark. 15 i. Anf.; von diesem spricht er Lukas ausführlicher. Jenes Verhör im Haus war war nur ein vorläufiges; jedoch ist es eben bedeutend, dass einem solchen schon ein Todesurtheil gesprochen wurde. - Die Verleugnungsgeschichte hat viel Eigenthümhes.

V. 57. *Ἠρνήσατο αὐτόν* — es wird die Formel wiederolt, welche Jesus vorhersagend V. 34 gebraucht hatte. Matth. Mark. blos *ἠρνήσατο* d. i. nicht „verleugnete," sondern leugnete." *Αὐτόν* ist oft ausgelassen worden, auch von achmann. Aber jener Beziehung wegen ist es ächt. Das ildeste *οὐκ οἶδα ὃ λέγεις*, b. Matth. u. Mark. das Erste, t b. Luk. das Letzte. — V. 58. *Ἕτερος*, durch *παῖς* aus *παιδίσκη* zu suppliren. — V. 59. „Nach einer Stunde." ukas liebt solche genaue Angaben. Matth. u. Mark. *μετὰ ρόν*. *Καὶ γὰρ Γαλιλαῖός ἐστι*, wohl wie bei den Anderen, ı der Sprache erkannt. — V. 61. *Στραφείς* blos bei Luıs. Er, der kein Verhör bei'm Hohenpriester erwähnt, lässt sum wahrscheinlich noch in der Nähe des Petrus stehen, enn er gleich in dem Vernehmen der Worte des Petrus ohl etwas Uebernatürliches fand. *Ὁ κύριος* wie bei Johanes auch bei Lukas gangbares Wort für diese letzten Auftritte. — V. 62. *Ἔξω*, aus dem Hause, wo er zuletzt unr der Thorhalle sich befand.

V. 63—65. Diese Beschimpfungen vor dem Verhöre gehören nur der Rohheit der Diener. Sie bezogen sich auf den Prophetenruf Jesu; vgl. Matth. 21, 10 f. 46. *Συνέχοντες* auch ein Beweis, dass Lukas Jesum hier, im hohenpriesterlichen Haus, nur gefangen, nicht verhört, vorgestellt habe. *Βλασφημεῖν* auf Jesus, und gewiss im stärkeren Sinne. Lukas liebt dieses Wort, von den Juden in Bezug auf Jesus, AG. 18, 6. 26, 11.

V. 66—71: die eigentliche, öffentliche Sitzung, von welcher Matth. 27 i. Anf. u. Mark. 15 i. Anf. nur allgemein erzählen.

V. 66. *Τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ*, alter Name des Synedrium, auf welchen dann die beiden Theile desselben aufgeführt werden. Jener auch AG. 22, 5. *Ἀνάγειν* entweder in juridischer Bedeutung: vorführen vor den Richter (AG. 12, 4), oder in den Tempel hinauf (*ἀναβαίνειν*); denn der jüdischen Tradition gemäss war diess der Ort der öffentlichen Sitzungen des Synedrium. *Συνέδριον* hier die Berathung, Sitzung. Auch AG. 4, 15. 5, 27. 23, 20. 28. *Ἑαυτῶν* rec., neuere Kr. *αὐτῶν*. Der Gebrauch dieser Pronomina wechselt ab bei unserem Schriftsteller. Die Juden beginnen bei Lukas damit, ein eigenes Bekenntniss Jesu zu erlangen, aber dieses in hinterlistiger Weise, gleich als könnten sie einverstanden mit ihm sein. Sie hoffen, auf solche Weise das Bekenntniss bestimmter und umfassender zu erlangen. *Εἰ ὁ Χριστός* hier im eigentlichen Sinne: wirklich bist. — Der Sinn der Antwort V. 67 bis 69 ist: ein bestimmtes Bekenntniss werde keinen Glauben bei ihnen finden, eine Erklärung unter Bedingungen aber von ihnen nicht beachtet werden und ohne Erfolg sein; der göttliche Erfolg werde für ihn sprechen, ihn bewähren. Die Sprache hat etwas Ungewöhnliches, Dialektisches, und erinnert an die Rede Jesu bei Johannes. *Εἶπω* näml. *εἶναί με*. „Frage ich euch, so

rdet ihr mir nicht antworten und mich freisprechen.“ ποτᾶν ist nicht in zu weiter Bedeutung zu nehmen: zur rständigung bringen, aber auch nicht in richterlich-philo-phischer Bedeutung: Beweis führen, sondern: fragen, in lchem Sinne ihr vom Messias sprecht; also bedingungsweise kennen, dass er Messias sei. „Weder antworten noch isprechen“ — in Rede oder in That eingehen in das was sage, dass er Messias nicht in einem äusserlichen, bedenk-hen Sinne sei. Ἀπὸ τοῦ νῦν — wahrscheinlich deutet Lukas ses Sitzen zur Rechten Gottes als einen fortwähren-n Act; daher er denn vielleicht auch das Kommen weg-st. Die Formel ἀπὸ τ. νῦν ist häufig besonders bei Lu-s: 1, 48. 5, 19. 12, 52 and. — V. 70. Πάντες, also rig, weil sie dieses gewollt hatten. — V. 71. Dieses sultat: sein eigenes Bekenntniss mache keine weiteren ugnisse nöthig. Auch b. Matth. u. Mark.

Von allen diesen eigentlichen Verhören bei den Ho-npriestern erzählt Johannes Nichts; nur Fragen der Neu-erde geschehen nach dessen Bericht. Ohne Zweifel er-nnte dieser Evangelist, dass jene Verhöre etwas Bedeu-ngsloses waren, indem 1. das Urtheil bei den Richtern schon Voraus feststand, 2. die Anklage eine ganz andere wurde, e sie vor Pilatus gebracht wurde, politisch, nicht mehr lisch-gesetzlich. Daher beschäftigt sich Johannes ausschliess-h mit der Anklage vor Pilatus.

Verhör bei Pilatus.

Matth. 27, 1—31. Mark. 15, 1—20. Luk. 23, —25.

Matth. 27, 1—31.

Diese öffentliche Sitzung V. 1 f. ist also die einzige, lche Lukas kennt; bei Matthäus und Markus ist sie nur r ausführende Schluss der vorigen geheimen. Die Gegen-

wart Jesu in ihr (wennschon kein Verhör) wird durch das δήσαντες αὐτόν V. 2 vorausgesetzt. Die Sitzung fand im Tempel Statt; s. z. V. 5. Die talmudische Angabe, dass die Anklage auf den Tod nur in Tagessitzungen behandelt werden sollte, bestätigt sich durch V. 1 (πρωΐας γεν.) und b. Mark. u. Luk. — Ὥστε θανατῶσαι αὐτόν nicht dasselbe mit ὅπως αὐτὸν θανατώσωσι 26, 59. Die Berathschlagung geschah über die Art, wie das Todesurtheil zu vollziehen sei, wie es der römischen Obrigkeit nothwendig zu machen sei, dieses Urtheil zu vollziehen. Die Juden hatten nach Joh. 18, 31 nicht mehr das Recht der Todesstrafe; diese wurde von den Römern verhängt. Nun war es zwar nach römischen Verwaltungsprincipien gewöhnlich, das Urtheil der Volksbehörden zu bestätigen *(elogium — anacrisis)*. Hier aber sollte es den Römern zu ihrem eigenen Urtheile gemacht werden. Aus dem Verbrechen der Lästerung Gottes 26, 65 wird daher das politische Verbrechen, Auflehnung gegen die römische Obrigkeit: der Gottessohn, König, also zum politischen Prätendenten. Aber dieses geschah nicht blos, um die Strafe zu schärfen (als heidnische), sondern um sich zu sichern, zu rechtfertigen vor dem Volke — dass es heidnischer, der Fremden, harter Wille gewesen sei. Δήσαντες — Johannes gebraucht das Wort schon bei der Gefangennehmung 18, 12. Aber die Drei haben Recht. Fesseln wurden, auch nach römischem Brauche, nur den Ueberführten angelegt. Παραδιδόναι wie zuletzt 26, 45 gewöhnliche Formel von der Uebergabe an die Heiden: dem Urtheile und der Vollziehung derselben übergeben. Ἡγεμών heisst überall dieser Mann, aus dem ritterlichen Geschlecht der Pontier, nicht nur im N. T., sondern auch bei Josephus *Antiqq.* 18. 2, 2; jedoch anderwärts gebraucht dieser den richtigen Namen ἐπίτροπος, d. i. *procurator* (Tacitus *Annall.* 15, 44: *Christus, qui Tiberio imper. per procuratorem*

Pilatum supplicio affectus est). Pontius Pilatus war Stellvertreter für den eigentlichen ἡγεμών, *legatus Caesaris, praeses Syriae*, damals Vitellius, also *cum praesidiali potestate* (wie die gewöhnliche Formel lautete). Der Procurator hatte seinen Sitz in Cäsarea, am Paschafest aber war er anwesend zu Jerusalem; vgl. AG. 23—25. Des Pilatus Charakter, aus Willkür und Aengstlichkeit und Schwäche zusammengesetzt (hier nur durch römischen Gerechtigkeitssinn durchbrochen), schildern gleichmässig Philo (*de legat. ad Caj.*) und Josephus. Die Sage lässt ihn im Exil zu Vienne sterben (Euseb. *hist. eccl.* 2, 7) und schmückt das Verhör zu bei ihm vielfach aus. Die *Acta Pilati* = *Evangelium Nicodemi* b. Thilo *Cod. apocr. N. T.* 1, Nr. 9. Henke: *P. Pilati Actis in causa J. Chr. ad imperatorem Tiberium missis probabilia* (1784), in *Opuscc. acad.* 199 ss.

V. 3—10. Ausgang des Ischarioth. Nur noch AG. 1, 18 f. erzählt. Jac. Gronov *de casu et pernicie proditoris Judae.* Lugd. Bat. 1683. 4. Dagegen: Jac. Pezonius *de morte Judae* (Lugd. B. 1702) Utr. 1766. Schmidt *Biblioth. f. Kritik u. Exeg.* 2. 3, 246 ff.

V. 3. Ἰδὼν ὅτι κατεκρίθη — die Hinführung zu Pilatus durch er. Aber μεταμεληθείς nicht, als habe er dieses nicht erwartet, sondern es reuete ihm, dass er es dahin gebracht. ἀποστρέφειν 26, 52. Das Zurückbringen der Silberstücke ist ein ganz natürlicher Ausdruck der Reue, indem man sich wenigstens des Nutzens begiebt, den man vom Verbrechen gehabt. Es ist keineswegs daraus zu schliessen, dass er es nur um jenes Nutzens willen gethan. — V. 4. Αἷμα ἀθῷον zieht die neuere Kritik meist der Lesart α. δίκαιον (wie 23, 5) vor. Anders α. τοῦ δικαίου V. 24. Ἀθῷος v. θωή, Schuld; vgl. a. O. Αἷμα ἀθ. nicht: schuldloser Mensch, sondern: unschuldig gemordeter. 5 Mos. 27, 25 ψυχὴ αἵματος θῴου. „Was geht es uns an? Du magst sehen.“ Eine

unbestimmte Antwort, in welcher sie aber gewiss nicht sagen wollen, dass Schuld oder Unschuld Jesu sie nichts angehe, sondern des Judas Meinung darüber, bei welcher er sich mit seinem Gewissen abzufinden habe. Aber sie nehmen offenbar das Geld nicht von ihm zurück, in gleichem Wahne wie Judas es zurückgeben wollte, um nicht des Judas Schuld auf sich zu laden. *Σὺ ὄψει* V. 24. — V. 5. „In den Tempel hingeworfen" —: deutliche Bestätigung der talmudischen Angabe, dass die öffentlichen Sitzungen im Tempel gehalten wurden (Lischkat-Haggasith in einem der Gebäude der Vorhöfe). Wie hätte es sonst Judas gerade hierhin geworfen? So Grotius richtig. Paulus: an den Tempelschatz — Mark. 12, 41 f. *Ναός* hier im weiteren Sinne: das ganze Tempelgebäude. Die Erzählung hat ganz historischen Charakter. *Ἀπάγχεσθαι* bedeutet gewiss auch hier wie gewöhnlich: erstickt werden, sich erhängen. So dasselbe *ἀπήγξατο* 2 Sam. 17, 23. Grotius und Perizonius erklären es: vor Gram sterben. Tob. 3, 10 *ἐλυπήθη ὥστε ἀπάγξασθαι.* Und wahrscheinlich hat entweder diese Erklärung eines solchen Worts in der Tradition oder eine ähnliche Erzählung lange in der Kirche bestanden. Papias b. Oekumenius z. AG. a. O.: Judas habe lange gelebt, zum Abscheu für Alle. Jene Todesart war überall im Alterthum die ehrloseste und als Selbstmord verhassteste. Die Stelle AG. a. O. weicht anscheinend zwiefach vom Berichte des Matthäus ab: „Judas erwarb sich einen Acker von seinem Lohne — aber herabgestürzt zerriss er und seine Eingeweide wurden zerstreut." Doch, wenn man auch annehmen kann, dass der Hass gegen Judas in der apostolischen Gemeine die Nachrichten über sein Ende in jeder Weise übertrieben haben möge, wesentliche Verschiedenheiten scheinen nicht anzunehmen zu sein zwischen Matthäus und Lukas. Das sich Erwerben kann in rednerischer Ironie bedeuten sollen, dass ein Acker

s Erwerb des Judas gekauft wurde, und das Herabstür-
r kann sich ja auf den Leichnam des Erhängten beziehen.
V. 6. *Οἱ ἀρχιερεῖς* wie 26, 14 bei'm Handel allein er-
nnt. „Wir dürfen — nicht wieder in den Tempelschatz le-
n, weil es ein Blutpreis ist.“ *Κορβανᾶς*, קרבנא (*κορβᾶν* rk. 7, 11 für *δῶρον*), auch bei Josephus für Tempel-
hatz. Vgl. *de bell. jud.* 2. 9, 4: *ἱερὸς θησαυρὸς καλεῖται βανᾶς. Γαζοφυλάκιον* Mark. 12, 41. 43 u. Luk. 21, 1 ist was Anderes. *Τιμὴ αἵματος*: Preis für einen dem Tode rantworteten Menschen. Nach 5 Mos. 23, 18 durfte über-
pt kein unreines Geld im Tempel niedergelegt werden. —
ieder die ängstliche Scheu, das Heilige zu verunreinigen,
hrend ein Unschuldiger gemordet wird. So ist auch das
lgende charakteristisch. — V. 7. *Συμβούλιον λαβόντες*,
s das Geld anzuwenden. „Kauften sie den Acker des Töp-
s zur Begräbnisstätte für die Fremden. Daher dieser bis
f den heutigen Tag Blutacker heisst.“ *Ἕως τῆς σήμερον* zieht sich nicht nothwendig auf eine weit spätere Zeit; es
stehende Formel im historischen Stil der Hebräer und
den. AG. a. O. scheint dieser Name vom Tode des Judas
geleitet zu werden; wenn es sich lohnte zu vereinigen,
haben ja solche Namen, wie Blutfeld, oft zugleich ver-
iedene Anlässe. Uebrigens hat man auch bei Matthäus sich
hl denselben Acker vorzustellen, auf welchem Judas sein
ben endigte. *Ἀγρὸς τοῦ κεραμέως* vielleicht, wie Viele es
hmen, Thongrube. *Ξένοι* gewöhnlich von fremden Juden,
rzüglich Hellenisten, erklärt; richtiger ist es auf Heiden
beziehen, die zu Jerusalem starben. Für diese wurde
e unheilige Stelle bestimmt. Blutacker also hiess er,
il er vom Blutgelde erkauft war. AG. a. O. steht dabei
κελδαμά (חקל דמא), was auch hier die Vulgata hinzu-
zt.

Und nun V. 9 f. ein Citat. „Erfüllt was gesprochen

durch Jeremia den Propheten.“ Das Citat findet sich aber so nirgends im A. T., weder im Orig. noch in der alexandr. Uebers. Es ist hier verschieden geschrieben, doch das Ganze immer gelesen worden: daher nicht (Paulus) für Interpolation zu halten. Viele Kirchenväter (Chrysostomus und die späteren Griechen — Eusebius *demonstr. evang.* 10, 4) meinen, die Stelle sei durch die Juden aus Jeremia, dem hier genannten, hinweggenommen worden; Origenes und einige Neuere (Michaelis, Kühnoel), sie sei aus einem verlorenen Buche des Jeremia. In einem Apokryphon des Jeremia las sie wirklich Hieronymus; auch steht sie (vgl. Paulus z. uns. St.) in arabischen und koptischen Apokryphen. Aber Beides ist unwahrscheinlich: der Kanon des A. T. war damals völlig geschlossen — und vom Gebrauch apokryphischer Schriften ist wenigstens in den Evangelien nirgends eine Spur. Die Stelle ist vielmehr gewiss aus Zach. 11, 12 f., aber gedächtnissmässig und vielleicht nach den Ereignissen absichtlich umgestellt, abgeändert, doch keineswegs so, dass man einen fremden Sinn hineinzulegen meinte. Und Vieles passte ja, und besonders, dass jener so gemishandelt wurde im Volke. Auf Zacharia wird in diesem Theile des Evangelium oft 21, 5 (9, 9) 26, 31 (13, 7) hingewiesen. Er ist der Prophet, in welchem der Messias am einfachsten dargestellt wird. Im Texte steht zwar Jeremia. Aber will man nicht den Namen ganz weglassen (Peschito u. einige Mss.) oder *Ζαχαρίου* lesen, so mag es ein Gedächtnissfehler des Schriftstellers sein, dergleichen überhaupt leicht Statt haben konnte, da man die Propheten immer mehr als Ein Buch gebrauchte, und hier leicht geschah, da einige Stellen in Jeremia Aehnliches haben: wie 18, 1 ff. (Haus des Töpfers) u. 32, 7 ff. (Erkaufen eines Ackers). Ja die neuere Kritik des Buchs von Zacharia hat das 9. — 14. Kapitel gewöhnlich einem älteren Propheten zugeschrieben und

ich unserem Citat wirklich Jeremia für den Verfasser gelten. — Dort nun heisst das Original: „ich, Gott (an r Stelle der falschen Hirten, der david. Dynastie), habe mpfangen dreissig Silberstücke (Sklavenpreis), einen herrchen Lohn, dessen ich von ihnen gewürdigt worden bin: ber ich werfe ihn weg in den Tempel zum Einschmelzen.“ s Citat wird gerade nicht mit angeführt das Passendste: in en Tempel wegwerfen. Im Text aber steht Nichts vom cker. Endlich ist יוֹצֵר, Umschmelzer oder Tempelschatz =אוֹצָר), für κεραμεύς genommen. Hier aber muss übertzt werden: „Man nahm (ἔλαβον) die dreissig Schekel, den reis des Geschätzten, welchen sie geschätzt hatten aus den indern Israel heraus.“ Mit Ironie: welche sie zum Preis esetzt hatten für einen israelitischen Volksmann. Fritzsche ezieht ἀπὸ υἱ. Ἰσρ. zu ἔλαβον: nahmen sie von ihnen. Meyer erklärt τιμᾶσθαι: erkaufen, von ihnen. — V. 10. „Und man verwendete sie (δοῦναι εἰς) für den Acker des Töpfers, wie mir der Herr geboten hat.“ Die letzte Formel, καθὰ συνέτ. μοι κύριος, steht im Original in anderer Weise im Anfang des Verses.

Mit V. 11 lenkt die Erzählung ein in den Inhalt von V. 1 f. Ἔστη (Lachmann ἐστάθη = wurde gestellt) — nach V. 27 u. Joh. 18, 28 vor dem Prätorium. Die Anklage der Juden wird nicht aufgeführt (blos bei Lukas). Sie liegt hier nur in der Frage des Pilatus: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Der angemassten Königswürde war Jesus, wie gesagt, mit politischer Wendung der vorigen Klage, beschuldigt. Auf das σὺ λέγεις (26, 64) bezieht sich wahrscheinlich 1 Tim. 6, 13. — V. 12. Diese Anklagen der Juden sind nicht die, von denen die Erzählung hier ausging, sondern Anschuldigungen einzelner Handlungen, aus denen sie Beweise für die Hauptanklage ziehen wollten. Auch ohne ein Zeichen der Verachtung zu sein, musste hier Schwei-

gen eintreten, denn diese Beweise konnten nicht ohne Zeugnisse gelten und nicht ohne Erläuterungen zugestanden werden. — V. 14. *Πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα* (so die beglaubigtste und recipirte Lesart) steht dem *πόσα* bedeutend entgegen: auf nicht Etwas von dem Vielen. *Ῥήματα* sind die Anklagen der Juden. — Bei Lukas und besonders bei Johannes 18, 33 ff. folgen nun manche Zwischenreden Jesu und des Pilatus. Aber Alle lassen den Pilatus von Anfang an auf die Rettung Jesu denken. Ausdrücklich sagt dieses auch Petrus AG. 3, 13, den Juden entgegen. Das Nichtachten einer politischen Anklage bei dem Römer ist nach Johannes daraus zu erklären, dass er sogleich den uneigentlichen Sinn jener Königswürde erkannte; dieser war ja der damaligen römischen Staatsphilosophie, dem Stoicismus, sehr geläufig. Eine frühere Bekanntschaft mit dem Auftreten Jesu lässt sich wohl nicht (mit Paulus) denken; denn die Römer bekümmerten sich sehr wenig um solche geistige Volksbewegungen unter den fremden Nationen.

V. 15. Wenn *κατά* hier in der gewöhnlichen Bedeutung steht (an jedem Feste), so muss *ἑορτή* die Bedeutung haben von *ἡ ἑορτή*, Paschafest. Denn wenigstens nach Johannes (aber gewiss, weil ja auch nur am Pascha der Procurator anwesend war) geschah diese Freilassung blos am Pascha. Die Evangelisten sind unbestimmt darüber: Matth. *εἰώθει*, Mark. *ἐκέλευε* u. *ἀεὶ ἐποίει*, Luk. *ἀνάγκην εἶχε*, Johannes scheinbar bestimmter 18, 39 *ἔστι συνήθεια ὑμῖν*. Es bleibt immer zweifelhaft, ob es jüdische oder römische Sitte gewesen sei. Das Wahrscheinlichste ist, dass es Anbequemung einer griechisch-römischen Sitte (an den Festen aller Götter, *θεσμοφόρια*, *lectisternia*, wurden die Gefangenen frei; übrigens ist zu unterscheiden: entlassen und Fesseln abnehmen für das Fest) an die Bedeutung des Paschafestes gewesen; dieses galt als Hauptfreudenfest und Befreiungsfest. Natürlich wurde

bei vornehmlich derer gedacht, welche sich gegen die Rö-
er vergangen hatten. Die christlichen Kaiser ahmten seit
m 4. Jahrh. für das Osterfest diesen Brauch nach (*abolitio*).
- V. 16. Ἐπίσημος, im gangbaren Sprachgebrauch = *in-
gnis* Röm. 16, 7, hier im schlimmen Sinne = *infamis*; so
t es auch Joseph. *de bell. jud.* 2. 21, 1. *Antiqq.* 5. 7, 1.
Andd. Bei Johannes und AG. 3, 14 heisst er ἁγιστής und
ρχηγός. Markus und Lukas berichten, er sei in einem Auf-
ufe, στάσις, gegen die Römer ergriffen worden. Βαραββᾶς,
בַּר אַבָּ. Viele Handschriften, die gleichwohl von geringer
edeutung sind, setzen Ἰησοῦν vor. Auch Origenes las
eses, erklärt es aber für häretisches Einschiebsel. Wenn
s Ἰησοῦν auch aus V. 17 zufällig hereingekommen sein
innte, so kann dieser Name doch dem Manne wirklich an-
hört haben und Pilatus gerade durch diese Namenähnlichkeit
zu gekommen sein, diese Wahl freizugeben. So auch
ritzsche. — V. 17. Συνηγμένων αὐτῶν wird gewöhn-
h auf das Synedrium bezogen; aber sowohl die Erzählung
rher (V. 12) als auch V. 20 zeigt, dass vielmehr das Volk
χλος) gemeint sei, welchem ja nach V. 20 die Entscheidung
stand. „Wie sich das Volk gesammelt hatte.“ Τὸν λεγόμ.
ριστόν — dieser, nicht passend erwähnte, Name, wenn
latus Jesum retten wollte, wird wohl nur als der wieder-
lt, von welchem die Anklage hergenommen worden war.
- V. 18. Διὰ φθόνον, auch b. Mark., entweder wie bei
h. 12, 19 Neid oder (*invidia*) Hass aus Parteilichkeit.

V. 19. Bei Matthäus allein. Steigerung von Pilatus' In-
resse. Doch muss, gemäss dem καθημένου ἐπὶ τοῦ βήματος
ährend er sass), das ἀπέστειλε wie das ἤδει V. 18 schon
r die Erzählung V. 17 gehören, sodass dieses verursacht
orden sei durch die zusammenwirkende Meinung des Pila-
s und seiner Gattin. Unstatthaft (Stroth in *Eichhorn's
epertor.* 9, 139) ist's, Interpolation anzunehmen: die Erzäh-

lung, der Glaube des heidnischen Weibes an Träume und selbst das Interesse für die blutigen Geschäfte ihres Gatten, hat ganz geschichtlichen Charakter. Aber der Evangelist will gewiss diesen Traum als gottgesendet darstellen. Heidn. Traum auch 2, 12. Die christliche Legende, *Ev. Nicod.* 2, nennt die Frau Procla, später Claudia Procula; sie ist unter die Heiligen der griechischen Kirche aufgenommen. *Καθημένου — βήματος* also: während er schon sass; denn auch das Vorige, wenigstens V. 17, geschah auf diese Weise. *Βῆμα*: *tribunal*, Altan oder Sitz auf ihm (*sella curulis*). *Μηδὲν σοὶ καὶ* — s. z. 8, 29: mache dir nichts mit ihm zu thun, feindselig — verurtheile ihn nicht. Denn dieses wäre es ja gewesen, was Pilatus mit Jesus zu thun gehabt hätte. Auch das *πολλὰ ἔπαθον* ist ganz römisch. Es ist ein Traum gemeint, welcher ängstete oder erschreckte, sich aber nicht gerade auf die Person Jesu bezog; denn es ist doch wahrscheinlich, dass die Römerin keine Kenntniss von diesen jüdischen Ereignissen gehabt habe, und gewiss, dass sie Nichts voraus wusste von dem heutigen Process. Es ist die Rede von einem Traum jener Art, einem ängstlichen, welchen die Römerin jetzt eine Beziehung auf Jesus und auf sein Geschick gab.

V. 20. *Ἀπολέσαι* weniger als *θανατοῦν*. Es ist das Negative — umkommen lassen, indem sie die Befreiung des Andern forderten. Wahrscheinlich ist's, dass nach der ersten Frage V. 17 keine Antwort erfolgt sei, weil im Volke noch eine Partei für Jesus war; wiewohl V. 18 u. 19 Zwischensätze sind. Jenes aber ist wahrscheinlich wegen des *ἀποκριθείς* V. 21. *Ἀποκρίνεσθαι* ist hier: wieder anheben. — V. 22. Das *τί οὖν* u. s. w. fragt gewiss nicht über den Grad der römischen Strafe (Geisselung oder Kreuzestod), sondern darüber, ob römische Strafe verhängt oder die Strafe an das Synedrium zurückgegeben werden solle. *Σταυρωθήτω* bezeichnet demnach das Erste, römische Strafe. Also

ine besondere Bösartigkeit liegt nicht in diesem Zurufe der uden. Denn die Kreuzesstrafe war von den ältesten Zeiten er zu Rom Strafe an fremden Sklaven und in den Provinen die gewöhnliche, öffentliche; nur das römische Bürgerecht befreite von ihr, daher sie auch nicht an Paulus vollogen wurde. Just. Lipsius *de cruce.* Antv. 1595 (Amstel. 1670). Der Kreuzestod aber war nicht jüdische Strafe. Nach 4 Mos. 25, 4 u. 2 Sam. 21, 9 ff. fand Aufhängen, nach 5 Mos. 21, 22 f. u. Jos. 8, 29 Aufhängen von Leichnamen Statt. — V. 23. *Τί γὰρ κακὸν ἐποίησε;* — kein Zeugniss der Unschuld, sondern Forderung einer bestimmten, begründeten Anklage. *Περισσῶς*, ihr Recht fordernd. Aehnliche Schilderung AG. 22, 22 f.

V. 24. *Θόρυβος* 26, 5: Volksauflauf. Dieser war am Paschafest gewöhnlich und gefährlich. *Μᾶλλον*, nicht *μεῖζον*. Das Bisherige also wird nicht als Auflauf gerechnet. Das Händewaschen des Pilatus hat Matthäus allein. Es ist nicht nachgewiesen worden, dass eine solche Cerimonie bei den Römern gewöhnlich mit Urtheilssprüchen zum Tode verunden gewesen sei — so dass die Juden der Handlung des latus eine Deutung ihrer Art beigelegt hätten. Bei ihnen ar dieses Händewaschen etwas Bildliches; vgl. 5 Mos. 21, u. Ps. 26, 6. Es liegt in der Sache aber nichts Ungeöhnliches, wenn Pilatus sich als genöthigt betragen sollte. *ustrationes expiatoriae* bei unvorsätzlichen Tödtungen waren i römischen Gebrauche. *Ἀθῶος ἀπὸ τ. αἵμ.* LXX 2 Sam. , 28, *καθαρὸς ἀπὸ τ. αἵμ.* AG. 20, 26. *Αἷμα* wie 23, 30 lutschuld. *Τοῦ δικαίου* ist zweifelhaft; Lachmann setzt es i Klammern. Es ist auch zu stark (Paulus), da doch ein 'odesurtheil gesprochen war. *Ὑμεῖς ὄψεσθε* s. V. 4. — V. 5. „Blut komme," vgl. 23, 35 (2 Sam. 1, 16. Jer. 51, 5), die Schuld des vergossenen räche sich an uns. *Καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν*, der Juden natürlich; es ist an eine Bestra-

fung der Kinder mit den Aeltern zu denken. — V. 26. *Ἀπέλυσε* und *φραγελλώσας παρέδωκε*: richterliche Sprache; dem Richter ist dieses Alles unmittelbar beigelegt. Die Geisselung bestand bei den Römern sowohl als eigene, geringere Strafe (so nahmen es Lukas und Johannes 19, 1, als habe Pilatus durch die Geisselung die Juden begnügen wollen; daher sie bei diesen Evv. früher vollzogen wird), als auch verbunden mit der Hinrichtung. Heyne *cur virgis caesi Romanorum more qui mox percutiendi essent?* (Gott. 1784) in *Opusce.* 3, 184 ss. *Φραγελλοῦν* (oben 20, 19 u. b. Joh. *μαστιγοῦν*) = *flagellare.* *Παρέδωκε* nicht *αὐτοῖς*, was hier von Einigen beigesetzt wird, sondern den Römern. Diese erscheinen hier also zuerst; daher V. 27 *στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος*. Nach Josephus *de bell. jud.* 6, 5 u. 2, 13. 7 bestand das römische Heer in Judäa meist aus Syrern; demnach zeigen diese Soldaten auch mehr Bekanntschaft mit jüdischen Volksmeinungen. Nach Walther's Sammlungen durften die römischen Todesurtheile erst zehen Tage nach dem Spruche vollzogen (Sueton *vit. Tiber.* 75) und in der Regel musste dem Cäsar erst geschrieben werden. Indess ist die Frage, ob dieses in den Provinzen so streng gehalten worden sei, und wenigstens bei *latronibus* geschahen immer Ausnahmen. — V. 27. *Πραιτώριον*, Haus des Pilatus, ehemals des Herodes bei der Burg Antonia. Joh. 18, 28. AG. 23, 35. *Συνήγαγον*, nicht zur Verhöhnung, sondern für die Kreuzigung. *Σπεῖρα* = *cohors.* Joseph. a. O. 2, 15. Eine solche (über 600 Mann) war gewöhnlich zu Jerusalem bei'm Feste. — Die jüdischen Diener 26, 67 f. hefteten sich mit ihrem Hohne mehr an den Prophetennamen; die Römer mehr an den königlichen: doch traf dieser Hohn ebenso sehr die Juden selbst als Jesum. Verstattet war ein solcher Hohn bei den zum Tode Verurtheilten. *Ἐκδύσαντες* lect. rec.; Viele, auch der Cod. Vatican., Chrysostomus und Lachmann, lesen *ἐνδύσαν-*

l, neben περιέθηκαν ganz überflüssig. Vielmehr: sie ihmen ihm das Obergewand, welches sie ihm nach V. 31 im Gange zur Kreuzigung zurückgaben. Κόκκινος, coccimus, Hebr. 9, 19. Apok. 17, 3. Dasselbe Gewand heisst i Mark. u. Joh. πορφυροῦν. Doch jenes κόκκ. scheint richter zu sein; es ist ein geringerer Färbestoff. Χλαμύς war s eigentliche Wort für das kurze runde Oberkleid der römischen Soldaten; daher heissen diese *chlamydati* bei Plauus. Es wird auch *sagum* und *paludamentum* genannt. Wahrscheinlich ist diese κοκκίνη χλαμύς vom Mantel eines Soldatenanführers zu verstehen. — V. 29. Στέφανον ἐξ ἀκανθῶν nicht gerade Dornenkrone; wenigstens geschah diese ekleidung hier nicht zum Schmerze, sondern nur zum Hohne. τέφανος ist vielleicht nur ein Kranz, wie bei Imperatoren; κανθα ist der allgemeine Name für sprödes, spitziges Gewächs (ἀκῆς ἄνθος), vielleicht hier nur dürres Reis bedeutend. Michaelis (*Neue orient. Biblioth.* 1, 186) schrieb ἀκάνθων von ἄκανθος, welches der Name einer gemeinen Pflanze (Bärenklau) ist. Ἐπέθηκαν gehört zu ἐπὶ τ. κεφαλήν und ἐπὶ τ. ξύλον. Bei'm Zweiten gilt es nur mit dem einfachen ἔθηκαν (Zeugma). Κάλαμος: scepterartiges Rohr. Ἐνέπαιζον, eben durch das γονυπετεῖν und λέγειν. — V. 30. Das Mittel der Beschimpfung wird es zugleich für die Mishandlung. — V. 31. Ἀπάγειν, Mark. ἐξάγειν. Die Römer sagen *ducere, educere, deducere.* Das Bekleiden mit den eigenen Kleidern war gewöhnlich; sie gehörten (s. d. Folg.) den Vollstreckern des Urtheils an. Schon Euthymius bemerkt, dass zu dem ohnenden Aufzuge auch jene sogenannte Dornenkrone gehört abe, also ebenfalls diese mit abgelegt worden sei bei dem ange zur Kreuzigung —: anders als die gewöhnliche Meiung und Darstellung es giebt.

Mark. 15, 1—20.

Er berichtet nur wenig anders als Matthäus.

V. 1. *Καὶ ὅλον τὸ συνέδριον* gehört zum Nachsatze. Das Synedrium habe Jesum begleitet zum Pilatus. — Nach V. 3 setzen Viele (nicht d. text. rec.) hinzu: *αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο*, wie bei Matthäus. Hier liegt es aber in der neuen Frage des Pilatus. — V. 7. *Συστασιασταί* ist späteres Wort, das sich auch bei Josephus einmal (*Antiqq.* 14. 2, 1) findet; doch lesen in unserer Stelle Viele, auch Lachmann, *στασιαστῶν*, was auch hier allein stünde. *Μετὰ τῶν — οἵτινες* — scheint auf ein bekanntes Ereigniss hinzudeuten. Paulus vermuthet den Auflauf, von welchem Josephus a. O. 18, 4 redet, auf den vielleicht auch Lukas 13, 1 deutet. Das *φόνον ποιῆσαι* machte wohl bei den Juden allein die Schuld bei der Sache aus; daher erwähnt, indem dem Barabbas zu Ungunsten gesprochen werden soll. — V. 8. Hier geschieht vom Volke die Forderung, dass ihnen ein Gefangener freigegeben werden solle. Wahrscheinlich findet Markus hierin eine Geneigtheit des Volks für Jesum, und darum auch richtet sich die Frage des Pilatus V. 9 nur auf diesen. *Ἀναβοήσας* rec. (lautaufrufend); dagegen lesen Viele der wichtigsten Zeugen (d. Hauptcodd., Verss., auch d. Vulg. u. Luther) *ἀναβάς*, was Lachmann in den Text aufgenommen und Dav. Schulz gebilligt hat. „Heraufkommend" = *συνηγμένων* b. Matth. Dieses ist auch gewiss richtig; es war ja von der Gegenwart des Volks noch gar nichts gesagt worden. Das *πάλιν ἔκραξαν* V. 13 hat wohl zum *ἀναβοήσας* Anlass gegeben. Aber dieses *πάλιν* bezieht sich auf den vom Schriftsteller übergangenen, V. 11 nur angedeuteten, ersten Ruf des Volks, den welcher um Barabbas bat. — V. 9. *Τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων* wie *τὸν Χριστόν* b. Matth. So V. 12 *ὃν λέγετε*, sich römisch verwahrend, dass er den Namen König der Juden gebraucht. — V. 11. *Ἀνέσεισαν* stärker als *ἀνέπεισαν* b. Matth., was auch hier mehre Zeugen haben, doch nicht bedeutende. *Ἀνασείειν* tumultuarisch, Luk. 23, 5. —

13. *Πάλιν ἔκραξαν* bezieht sich, wie gesagt, auf das übergegangene Geschrei, dass Barabbas freizusprechen sei. — V. 14. *Περισσῶς* hat die neuere Kritik für d. lect. rec. *περισσότερως* aufgenommen. Jenes findet sich auch bei Matthäus, und dorther, und weil kein Positivus vorhergegangen, konnte nicht *περισσῶς* entstehen statt *περισσοτέρως*. So auch Fritzsche.

V. 15. Bedeutend und wahr ist's, dass Pilatus nur dem Volke habe zu Gunsten sein wollen. *Ἱκανὸν ποιεῖν* ganz = *satisfacere*. — V. 16. Hier geschieht das Zusammenrufen der Cohorte wohl wie zur Verhöhnung des Gefangenen. *Ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον* — im Ganzen (nur in den ersten Worten herrscht einige Verschiedenheit) haben die Griechen immer so gelesen; die Lateiner dagegen oft *πραιτωρίου* (d. Vulgata: *in atrium praetorii*). Dann wäre *πραιτώριον* wie b. Matth. das Haus des Pilatus. Aber dieses Haus konnte nicht *αὐλή* heissen, welches freilich Paulus und Fritzsche in der Bedeutung *palatium* nehmen. Die Recepta ist gewiss richtig: das Innere heisst *πραιτώριον*, dieses Wort nämlich vom Ort der Wache hier gebraucht, und diese Bedeutung ist sicher. „In das Innere des Hofes, welches ist, oder: wo ist, das Prätorium." — V. 18. *Ἀσπάσασθαι* von ehrerbietiger Begrüssung, ganz wie *salutare*. — V. 19. *Τιθέναι γόνατα* Matth. 26, 51.

Luk. 23, 1—25.

Dieser hat mehr Eigenthümliches.

Lukas scheint von Anfang an das Volk in Verständniss mit dem Synedrium darzustellen. So werden sie V. 4 und 4 zusammen genannt. Daher auch V. 1 *ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν* wohl wie V. 17 *παμπληθεί* von den Juden überhaupt, nicht blos vom Synedrium zu verstehen ist. — V. 2 giebt Lukas allein die Anklage. Sie ist sehr wahrscheinlich. Aehnlich die gegen Paulus AG. 24, 5. Es sind drei zusammen-

hängende Klagen: 1. Erregung von Unruhen im Volke, 2. Verhindern der Abgaben an die Römer, 3. Anmassung der Königswürde. *Διαστρέφειν* AG. 13, 8. Zu *τὸ ἔθνος* fügen Lachmann u. Andd. *ἡμῶν* bei. *Ἔθνος* ist mehr das Volk in seiner politischen Bedeutung, *λαός* das in der Erscheinung, numerisch. *Φόροι* Röm. 13, 7. Hier umfasst es wohl Beides, *τέλος* und *κῆνσος* Matth. 17, 25. *Χριστὸν βασιλέα*: das zweite soll den Begriff von *Χριστός* vor den Römern erklären. — V. 4. *Αἴτιον εὑρ.*, Joh. 18, 30. 19, 4. 6 *αἰτίαν, crimen.* Lukas scheint im *ἐπερωτᾶν* V. 3 mehre Reden zwischen Jesus und Pilatus vorauszusetzen, deren Hauptgegenstand nur gewesen, ob er Judenkönig sei. Hierauf deutet auch *ἀναιρῖνας* V. 14. Solche Reden finden sich bei Johannes; und aus ihnen schloss Pilatus, dass Jesus schuldlos sei.

Die Erzählung V. 5—17 blos bei Lukas. Sie hat volle innere Wahrscheinlichkeit und beruht daher gewiss auf einer richtigen Tradition. Da es eine Nebensache, Episode, war, konnte sie in der Gesammttradition leicht zurücktreten.

V. 5. *Ἐπισχύειν* entweder: *instare,* darauf beharren, oder: an ihn andrängen. „Regt das Volk auf, in ganz Judäa umher lehrend, indem er von Galiläa begonnen hat bis hier.“ *Διδάσκων = ἀνασείων.* Judäa hier in der älteren Bedeutung welche mit Herodes d. Gr. aufhörte (so 1, 5), denn Galiläa wird hier dazu gerechnet. *Ἕως ὧδε* zu *ἀρξάμενος*, elliptisch wie Matth. 20, 8. AG. 1, 22. „Anlangend von da, kommend bis.“ Galiläa wird wohl absichtlich erwähnt, als bekannte aufrührerische Provinz. — V. 6. *Ἀκούσας Γαλιλαίαν*, das Uebrige überhörend. — V. 7. *Ἐξουσία Ἡρ.*, hiet des Herodes Antipas. Pilatus weist auf des Herr Urtheil zurück, zum *forum originis* vom *forum delicti. αὐτόν*, wie Pilatus. — V. 8. *Ἦν θέλων*: hatte fortwäh gewünscht. *Ἐξ ἱκανοῦ*, 8, 27 *ἐκ χρόνων ἱκανῶν*; auch

liest Lachmann ἐξ ἱκανῶν χρόνων. Wunder, Gegenstand der Neugierde. Frühere Reden und Beschlüsse in Bezug auf Jesum s. 9, 9. 13, 31. — V. 9. Die Fragen waren wahrscheinlich populäre Streitfragen aus den heidnischen Schulen. — V. 10. *Ενιτόνως, acriter*, AG. 18, 28. — V. 11. Ob dieses nun im Zusammenhange mit der Anklage geschehen, in Bezug auf die angemasste Königswürde, oder ob Herodes auf jene Klage gar nicht Rücksicht genommen: können wir nicht bestimmen. Von der Verhöhnung durch das Synedrium und durch die Römer erzählt Lukas nichts, nur 22, 64 f. von der durch die jüdische Wache und hier von der durch Herodes und seine στρατεύματα, *satellites*. Λαμπράν übersetzt die Vulgata richtig *canditam* (AG. 10, 33). Weiss war der altisraelitische Kriegsschmuck; Joseph. *de bell. jud.* 2. 1, 1 ἐσθῆτα λευκὴν μεταβ. „Zurücksenden" ohne Spruch (vgl. V. 15): nicht sollte diese Bekleidung so Etwas symbolisch ausdrücken. — V. 12. „An diesem Tage — denn früher waren sie Feinde gewesen." Oder im προϋπῆρχον liegt: lange her schon. Natürliche Misverhältnisse fanden Statt zwischen den Provincialkönigen und den römischen Statthaltern. Hier ist's eine negative Nöthigung für sie, einmal Freunde zu sein, weil Keiner in der mislichen, bedenklichen Sache entscheiden wollte. Also nur anscheinend wurden sie Freunde, denn Einer schob die Sache dem Andern zu. — V. 13. Ἄρχοντες, Luk. u. Joh., Mitglieder des Synedrium. — V. 14. Ἀνακρίνειν hier vielleicht mehr in bürgerlicher Bedeutung als sonst (12, 19. 24, 8). Nachuntersuchen des Richters nach dem *praejudicium, elogium*. Ἐνώπιον ὑμῶν — b. Joh. geschehen diese Gespräche zwischen Petrus und Johannes im Inneren des Hauses. — V. 15. Der erste Satz ist sehr verschieden gelesen worden. Der text. rec. hat: ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς πρὸς αὐτόν. Sehr beglaubigt ist auch: ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς. Das Erste

ist richtiger und von den Neueren, auch von Lachmann, beibehalten. Geändert wohl, weil man ἀνακέμπειν wie V. 11 nahm: zurücksenden. Aber es ist: hinaufsenden. Ἐστὶ πεπραγμένον vgl. AG. 25, 25. — V. 16. Παιδεύειν s. v. a. *castigare, coercere.*

Eine Frage über das Loslassen findet sich nicht bei Lukas: ob nun V. 17 ächt sei oder nicht. Lachmann hat ihn eingeschlossen. — V. 18. Αἶρε, gewöhnlicher Ruf: *tolle*, weg mit ihm. — V. 20. Προσφωνεῖν und ἐπιφωνεῖν b. Luk. gewöhnlich, von der Rede an das Volk (AG. 21, 40. 22, 4) und dem Volksrufe (a. O. 12, 22. 22, 24). — V. 23. Ἐπικεῖσθαι: *instare;* 5, 1 u. oft b. Joseph. — V. 24. Ἐπικρίνειν (vgl. V. 14 ἀνακρ.), im richterlichen Gebrauche. — V. 25. Θέλημα (Eph. 2, 3 u. o.): Gelüst.

Kreuzigung Jesu.

Matth. 27, 32—56. Mark. 15, 21—41. Luk. 23, 26—49.

Matth. 27, 32—56.

V. 32. Ἐξέρχεσθαι gewöhnliches Wort bei Hinrichtungen, *extra portam* auch bei den Römern. Vgl. 4 Mos. 15, 36. 1 Kön. 21, 13. AG. 7, 58. Hebr. 13, 20. „Von Cyrene" in Libyen. Dort lebten Juden (AG. 2, 10); eine cyren. Synagoge war in Jerusalem (a. O. 6, 9); es werden bald Christen von Cyrene erwähnt (a. O. 11, 20. 13, 1). Zwar ist aus Markus („Vater des Rufus" vgl. Röm. 16, 13) mit Schein geschlossen worden, dass die Familie dieses Simon sich zu Jesu bekannt habe: aber sein Aufgreifen geschah gewiss nur zufällig. Markus und Lukas sagen, dass er zufällig vom Felde kam; dieses ist aber keineswegs von Landgeschäften zu verstehen (es war ja Pascha), sondern wohl von ländlicher Wohnung zum Feste. Joh. 19, 17 hat allein Nichts hiervon. Ἀγγαρεύειν 5, 41. Das Kreuztragen (als

rca in supplicium agere) kam dem Missethäter zu, sonst, o die Kraft desselben versagte, den Urtheilsvollstreckern, elche es hier dem jüdischen Manne auflegten.

V. 33. „An den Ort, welcher Golgotha heisst d. i. Stäte es Schädels.“ Ohne Zweifel gewöhnlicher Ort römischer inrichtungen; die jüdischen geschahen im Thale Hinnom.) ἐστι giebt statt ὅς ἐστι die neuere Kritik; aber dann ist assender mit Lachmann zu stellen: κρ. τόπος λεγόμενος. λεγόμενος wird aus dem λεγόμενον wiederholt. Also: Golgoha genannt, d. i. Schädelstäte genannt. Gülgolet, Gülolta, Gülgota. Τόπος κρανίου erklären Matth., Mark. u. ob. Lukas allein wörtlich κρανίον. Blos κρανίον müsste der latz (Paulus u. Andd.) von seiner Gestalt heissen (so in Uebungsplatz, κρανίον, bei Korinth). Aber jene Ueberetzung ist gewiss die richtige. Doch der Name entstand icht von den umherliegenden Schädeln, sondern Schädel edeutet zerstörte Glieder; also Stäte, wo solche beraben sind, oder Ort der Zerstörung. Der Ort heisst noch Calvaria (= κρανίον). Er wurde sammt der angeblichen Grabtäte und der Stelle der Kreuzauffindung durch Helena überaut; diese drei Orte wurden seit dem 11. Jahrh. in Einem ebäude umschlossen. — Man zweifelt darüber, ob dieses ie rechte Stelle des Todes Jesu sei. Vornehmlich durch den eutschen Buchhändler Korte (*Reise nach d. gel. Lande.* ltona 1741, in *Paulus Samml. d. merkw. Reisen in d. Or.* . Th.) wurde der Zweifel angeregt; denn jene Stellen liegen nerhalb der heutigen Stadtmauer. Scholz (*de Golgothae et Jesu Christi sepulcri situ.* Bonn 1825. 4): die Stelle es Grabes sei richtig, nicht die der Kreuzigung. Gegen orte's Meinung, der auch Winer (*Bibl. Realwtbch* unt. *Golg.* u. *Jos. v. Arim.*) beistimmt, sind v. Raumer (*Palästina* 261 ff.), v. Schubert (*Reise in d. Morgenland* 2, 03 ff.) u. Andd. — Die Vertheidiger der alten Tradition

machen geltend, dass die gegenwärtige Stadtmauer erst ein Jahrzehend später zur Erweiterung der Stadt unter Claudius gezogen worden sei; vgl. Josephus *de bell. jud.* 5. 4, 2. Der Ort der Kreuzigung, nahe bei der Stadt (Joh. 19, 20), und das Grab daneben (a. O. 41 f.) seien mit hineingezogen worden. Die Tradition aber leite darum sicher auf die Stelle hin, weil Hadrian sie absichtlich durch einen Tempel der Venus überbaut habe, welchen Helena dort fand. — V. 34. „Essig mit bitterem Beisatz." *Ὄξος* rec. Andere (Lachmann) lesen *οἶνον*. *Ὄξος* braucht nicht die eigentliche Bedeutung zu haben, so wenig als *χολή*, wie auch Markus an dessen Stelle Myrrhen hat, *οἶνον ἐσμυρνισμένον*, *myrrhatum* — mit Balsam, Gewürz. Beide Worte Ps. 69, 21, und in die Leidensgeschichte webt Matthäus gern alttestam. Worte, Bilder ein. Lukas scheint einen Hohn in dieses erste Darbieten zu legen. Matthäus berücksichtigt wahrscheinlich, wie es auch wohl war, die alte Sitte (Sprüchw. 31, 6 u. b. Römern), den Missethätern vor der Hinrichtung Berauschendes darzureichen. Daher auch bei'm zweiten Darreichen V. 48 kein Beisatz erwähnt wird. *Οὐκ ἤθελε* — weder als Missethäter noch im bewusstlosen Zustande sterben wollend.

V. 35. Die Weise der Kreuzigung wird bei Keinem der Evangelisten genauer beschrieben. Sie setzen dieselbe aus der bestehenden, bekannten Sitte voraus, und überhaupt eilen sie über das Aeusserliche in diesen letzten Scenen hinweg. Die Frage über das Verletzen der Füsse (Aufnageln) in der Kreuzigung wurde von Paulus, anfangs mit Beziehung auf das Auferstehungswunder, erhoben und in Gang gebracht. Vgl. dess. *Memorabilien* 1792. 4, 36 ff. u. *Exeg. Handb.* 3, 662—754. Dagegen für Aufnagelung sind Bähr, Hug u. Andd. Vgl. Hase *d. Leben Jesu* (3. Aufl.) 204. In den Evangelien ist Johannes 20, 25. 27 bestimmt für eine Verletzung, Durchbohrung nur der Hände. Blos Lukas 24,

9 spricht von Händen und Füssen. Auch die Legende Sorat. *hist. eccl.* 1, 17 (vgl. Sozomen. *hist. eccl.* 2, 1) spricht nur von zwei aufgefundenen Nägeln; doch Eusebius hat die ganze Legende nicht. Die römischen Hindeutungen auf den Act der Kreuzesstrafe lassen auch den Leib auf einem *sedile*, πῆγμα, *cornu*, immitten des Kreuzes ruhen und erwähnen keine Durchbohrung der Füsse. Allerdings hat zu der gewöhnlichen kirchlichen Darstellung vornehmlich die Deutung von Ps. 22, 16 beigetragen. — *Διεμερίσ. τὰ ἱμάτια αὐτοῦ*, *spolia*. Die Vertheilung der *panniculariа* wurde durch Hadrian abgeschafft. Johannes spricht genauer von vier Theilen und dass nur über das Unterkleid das Loos geworfen worden sei. Auch Markus hat wie Matthäus τὰ ἱμάτια und dass das Loos über alle geworfen worden. Matthäus hat wohl auch hier die Stelle (s. z. V. 34) in die Erzählung gewebt, LXX Ps. 22, 18, die bei Joh. 19, 24 ausdrücklich citirt ist. Auch bei Matth. steht nach V. 35 die Stelle des Psalm im gewöhnlichen Texte, doch die neuere Kritik verwirft dieselbe sammt den Einführungsworten. Dort im Psalm ist von räuberischen Anfällen die Rede. — V. 36. *Ἐτήρουν — cruces asservare*, Petronius.

V. 37 f.: eine nachgebrachte Erzählung, wie die Evangelisten in Allem hier eilen. Wassenbergh (*de transpositt. in N. T.*, an *Valckenar. Sell. e scholis* 2, 31) versetzt die Verse folgender Massen: 33. 34. 37. 38. 35. 36. 39. *Ἐπέθηκαν* — die Aufschrift war nach Joh. durch Pilatus gefertigt. *Αἰτία γεγραμμ.*, Mark. *ἐπιγραφὴ αἰτίας*: Angabe der Schuld. Die Aufschrift ist bei allen Vier verschieden. Die Kirche gebraucht gewöhnlich die ausführlichste, die bei Johannes. Der Brauch war römisch; die Aufschrift hiess *titulus crucis* (Joh. 19, 20 τίτλος), vgl. Sueton. *Calig.* 32. Es liegt kein Spott gegen die Juden in jener Aufschrift, sondern die Angabe der Klage, wie V. 17 u. 22. — *Λῃσταί*

wohl von der Art wie Barabbas. Josephus *de bell. jud.* 2, 12 erwähnt, dass unter Felix ἄπειρον πλῆθος λῃστῶν gekreuzigt worden sei. „Zur Rechten und Linken," nach 20, 21 wahrscheinlich ein Hohn, doch nur der Kreuzigenden.

V. 39. *Οἱ παραπορευόμενοι*, des Schauspiels wegen; denn wenn es ein Paschatag war, lassen sich nicht viele in Geschäften Vorbeigehende denken. *Κινοῦντες τ. κεφ.*, auch b. Mark., gewiss nach Ps. 22, 7 (*πάντες οἱ θεωροῦντες — ἐκίνησαν κεφαλήν*) vgl. Jer. 18, 16 (*κιν. τ. κεφαλ.*). — V. 40. *Ὁ καταλύων* u. s. w. 26, 61. Vielleicht ist nach diesen jüdischen Anwendungen der Worte Jesu die Deutung entstanden, welche später die Jünger von ihnen machten, Joh. 2, 21. *Υἱὸς τοῦ θεοῦ* (V. 43) = *βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* V. 42. Es wird auf die messianische Wunderkraft und Unverletzbarkeit hingewiesen. — V. 41. *Ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν γραμμ.* (Mark.) *κ. πρεσβ.*, dabei oft noch (Matthäi, Fritzsche) *καὶ Φαρισαίων*. Die *ἀρχιερεῖς* werden hervorgehoben; also waren sie vielleicht mit einem amtlichen Charakter anwesend, als Abgeordnete des Synedrium. — V. 42. *Ἔσωσε* ironisch oder als Frage. Ebenso, wenn *βασιλεὺς Ἰσρ. ἐστι* ohne *εἰ* (was Einige auslassen) gelesen wird. Statt der rec. *αὐτῷ* (Lachmann) lesen Manche *ἐπ' αὐτῷ* (Griesbach, Scholz) oder *ἐπ' αὐτόν* (Fritzsche). — V. 43. *Πέποιθεν — θέλει αὐτόν* ganz nach Ps. 22, 8 vgl. Weish. 2, 18. Die alexandr. Uebers. hat dort ein wenig anders. Also: ganz jene alten Scenen hätten sich erneut. *Θέλει αὐτόν*: ihn liebt. 1 Sam. 18, 22 *θέλ. ἔν τινι*. Wenn *ῥύσασθαι* hinzuzuverstehen wäre (Fritzsche), würde *αὐτόν* nicht dabeistehen. *Εἶπε γάρ* — in diesem Bekenntniss liege doch gewiss eine Liebe Gottes zu ihm. — V. 44. *Τὸ αὐτό*: auf gleiche Weise. *Ὠνείδιζον αὐτόν* (neuere Krit.; der Accusat. sonst gewöhnlich von Gegenständen; vgl. 11, 20) statt rec. *αὐτῷ*. Bei Lukas wird diese

isterung auf Einen beschränkt. Sie lästerten, weil sie ihre freiung von ihm erwartet hatten.

V. 45. Die drei Evangelien stimmen in dieser Zeitangabe r die Finsterniss (sechste Stunde) zusammen. Nach Mars begann die Kreuzigung um die dritte Stunde. Also jene erfinsterung erfolgte um die Mitte der Kreuzigung (um zwölfte Stunde nach unserer Stundenrechnung). Johans 19, 14 aber lässt die Kreuzigung um die sechste Stunde schehen. Hiernach ist auch b. Matth. oft *ἐννάτης* gélesen rden. Möglich, dass Johannes nach römischer Tagesbehnung, von Mitternacht an, gezählt habe. *Σκότος ἐπὶ σαν κ. γῆν* b. allen Dreien. Schon Origenes z. St. sagt, sei keine Sonnenfinsterniss anzunehmen, zur Zeit des Vollndes, am Paschafest. Auch das *ἐπὶ πᾶσ. τ. γῆν* ist dageı, welches hier gewiss nur auf das jüdische Land geht. elmehr ist die Rede von einer Luftverfinsterung, und hrscheinlich als Anzeige des Erdbebens 24, 29 vgl. Apok. 12. 9, 2. J. A. Grausbeck *Ausführl. Untersuchung . d. Finsterniss bei'm Tode J.* Tüb. 1835. Tertullias (*Apol.* 21) und Origenes (*c. Cels.* 2, 33) berufen sich ch auf heidnische Nachrichten von einer wunderbaren Tasverfinsterung im Orient um diese Zeit, welche Phlegon n Tralles, Hadrian's Freigelassener, in seinen Chronicis erihnt. Nach des Eusebius Chronicon (z. Olymp. 202) spricht ser aber nur von einer Sonnenfinsterniss dieses Jahres.

V. 46. Diesen Ausruf giebt auch Markus in seiner urrünglichen Form. Die Worte hatten an sich keine beıdere Bedeutung, Feierlichkeit. Aber sie erhielten solche, il sie Jesus gebraucht hatte. Oder die Tradition behielt Worte bei, weil nach V. 47 sich ein Misverständniss an anknüpfte. Sie geben einen alterthümlichen tiefen Ausıck von Schmerz. Daher dürfen sie weder in schroffer ortbedeutung genommen (Celsus, Julianus), noch dog-

matische Fragen auf sie gebaut werden. Gottes Gegenwart und Entfernung sind nur äusserliche Vorstellungen und bedeuten Geborgenheit und Elend. Die Meinung Vieler, auch Neuerer, dass Jesus den ganzen 22. Psalm gesprochen habe, ist gewiss unrichtig; doch mag es sein, dass er, jene Anfangsworte sprechend, zugleich das Ganze des Psalms in Gedanken gehabt, übersehen habe. Die hebräisch-aramäischen Worte (b. Matth. u. Mark.) werden in den Handschriften, durch die Urkunde der Abschreiber, sehr verschieden geschrieben. Der textus rec. giebt das Beglaubigtste: ἠλὶ ἠλί (Mark. ἐλωΐ, syrische Form; LXX Richt. 5, 5), λαμὰ σαβαχθανί. Lachmann schreibt λημά (nach Cod. Vatic.) = לְמָא, ohne Auctorität ἠλί und ohne Grund σαβακθανί. Σαβαχθανί aramäisch, שבק für עזב. Ἵνατί hebraisirend, nicht gerade: warum, sondern: wie so sehr. — V. 47. Matthäus hat dieses und das Folgende ganz mit Markus. Τινὲς τῶν ἐκεῖ ἑστώτων, Leute des Volks ohne Zweifel, nicht Römer. Φωνεῖν wie Joh. 4, 16 and.: herbeirufen. „Den Elia," welcher bei der messianischen Erscheinung anwesend und wirksam gedacht wurde (16, 14. 17, 10). Dieses hier wird wohl nicht erwähnt als verhöhnend, sondern als Beweis bleibender guter Meinung von Jesus. Statt *Eli* verstand man *Elijah* oder *Elijahu*; doch dieser Name war wohl stets abgekürzt im Volksgebrauche.

V. 48 f. Εἷς ἐξ αὐτῶν und οἱ λοιποί, eben von diesen Menschen. Daher was V. 48 geschieht, geschehen soll, um den Hinsterbenden für die Zeit der Eliaerscheinung zu erhalten; dagegen die Anderen seine Erhaltung einem Wunder überlassen. Bei Joh. 19, 28 der Ruf vorher: Mich dürstet! Auffallend ist's, dass man nicht bemerkt hat, dass bei Todesarten dieser Art, wegen der inneren Anspannung, Trinken den Tod giebt. „Schwamm — mit Essig — tränkte." Κάλαμος, wie gewöhnlich: kurzes Rohr oder Stab. Die Kreuze

ren meist niedrig, nicht über Mannes-Länge. *Ἄφες*: leiste
s keine Hülfe. — Zwischen V. 49 und 50 wurde in der
rche oft der Vers aus Joh. 19, 34 gestellt mit geringfügi-
n Abänderungen: „ein Anderer durchbohrte ihm die Seite
t der Lanze, und es ging Blut und Wasser heraus.“ Auch
deutende Manuscripte (darunter selbst Cod. Vatic.) und
rchenväter (Chrysostomus) haben ihn. Der Vers ist
ıon dadurch als unächt bewiesen (aus Evangelienharmonieen
reingekommen), dass er an der unrechten Stelle steht;
nn (aber so meint es Johannes nicht) dann wäre Jesus ge-
orben an diesem Lanzenstiche.

V. 50. *Πάλιν φωνῇ μεγ.* s. V. 46. Das Wort Jesu
rschieden bei Lukas („in deine Hände“ u. s. w.) und Jo-
nnes (*τετέλεσται*). *Ἀφῆκε τὸ πνεῦμα* hier allein (*ψυχήν* Gen.
, 18), ungesuchter aber bestimmter Ausdruck für Tod.
ark. u. Luk. *ἐκπνεῖν*.

V. 51. Das Zerreissen des Vorhanges wird bei
n drei Evangelisten erzählt. Es wird 1. wohl nicht als ein
under für sich, sondern im Zusammenhang mit dem Erd-
ben (*ἡ γῆ ἐσείσθη*) erwähnt; aber 2. als ein Ereigniss
n besonderer Bedeutung, und deswegen wird es vor-
gestellt. Wenigstens deutet schon Hebr. 10, 20 darauf hin,
ss es in der Zeit des neuen Geistes keines Vorhanges mehr
dürfe, welcher Gott von dem Volke scheide. Vgl. Apok.
, 19. *Καταπέτασμα*, פָּרֹכֶת, Vorhang vor dem Allerheilig-
en. 2 Mos. 26, 31 ff. 3 Mos. 16, 21. Entgegengesetzt ist
λυμμα, מָסָךְ, Hebr. 9, 3 *δεύτερον καταπέτασμα*. Eine an-
re Angabe findet sich im *Evang. d. Hebr.* (nach Hieronym.
St. u. and.): *superliminare templi fractum esse atque di-
ssum*, also die Oberschwelle, das Portal, sei geborsten. Diese
ngabe entstand wohl nicht aus Misverständniss eines Wor-
s in der Tradition, sie scheint überhaupt nicht verschiede-
r Bericht zu sein. Der Vorhang zerriss, weil die Schwelle

horst. Seb. H. Möller *(Neue Ansichten schwier. Stell. a. d. vier Evangg.* 184 ff.) vermuthet τὸ κατὰ πέτασμα: der Theil des Tempels nach dem Vorhange zu. „Erde erbebte — Felsen gesprengt.“ Gewöhnliche Schilderungen von Erdbeben bei biblischen und klassischen Schriftstellern. Ps. 114, 7 f. Eben deswegen, weil sie zu sehr im gewöhnlichen dichterischen Gebrauche waren, brauchen sie nicht zu eigentlich genommen zu werden. Es sind Bezeichnungen eines Gewittersturmes, einer empörten Natur.

V. 52 f. dem Matthäus ganz eigenthümlich. Es würde völlig willkürlich sein, eine Interpolation (mit Stroth in *Eichhorn's Repertor.* 9, 99 f. Bauer *Bibl. Theolog. d. N. T.* 1, 366 f. u. Andd.) anzunehmen. Vgl. Gersdorf *Beitrr. z. Sprachcharakter.* 1, 149 ff. In unserem Matthäustexte haben die Verse wenigstens immer gestanden. Daher Viele die Stelle gegen die apostolische Abfassung des ganzen ersten Evangelium gebrauchten. Auch in der Worterklärung ist keine Milderung in die Stelle zu bringen. Michaelis nimmt blos Traumerscheinungen an der in ihren Gräbern Beunruhigten durch das Erdbeben. Es ist eine Darstellung im höheren israelitisch-jüdischen Stile (auch die Sprache ist ungewöhnlich), welcher entweder so Etwas zum Grunde gelegen haben kann, oder auch nur der Gedanke, dass dieser Tod das ganze Schattenreich bewegt habe und unmittelbar Auferstehung mit sich gehabt. Die Quelle ist Nichts aus dem A. T. oder Judenthume (Jes. 26, 19 gewiss nicht), sondern das erregte Gefühl des Urchristenthums. Das Bild des *descensus Christi ad inferos* als eines persönlichen Actes liegt wohl noch nicht darin. Das *Ev. Nicod.* 17 f. und Ignatius *ad Magn.* 9 (παρὼν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν) führen den Inhalt unserer Stelle aus, offenbar ohne Beziehung auf Matthäus. „Die Gräber öffneten sich und viele Leiber der begrabenen Heiligen wurden erweckt. Und nach seiner Erweckung gin-

:n sie hervor aus den Gräbern, gingen in die heilige Stadt ıd erschienen Vielen.“ Die ἅγιοι sind wohl Männer der ten prophetischen Zeiten (Ps. 16, 3). Ἐξελθόντες näml. οἱ :κοιμ. ἅγιοι. Ἁγία πόλις — Spur uneigentlicher Sprache; 4, . Μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ, zum ἐξελθόντες gehörig: gleichım ihm dem Auferstandenen nach. Der Satz μετὰ — αὐτοῦ t stets gelesen worden; Fritzsche ist gegen ihn. Ἐμφαίζεσθαι, gewöhnliches Wort für Erscheinungen aus dem Ueberinnlichen; LXX 2 Mos. 33, 13. 18 — Joh. 14, 21 f. (φαεροῦσθαι mehr noch real).

V. 54. Der ἑκατόνταρχος, *centurio*, (Mark.), ist Römer ie die μετ' αὐτοῦ (V. 27 οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος, V. 36 ί τηροῦντες). Φοβεῖσθαι bezeichnet Erstaunen oder wirkiche Furcht vor der beleidigten Gottheit. Gottessohn ist ier im heidnischen Sinne zu nehmen. Er bezeichnet vieleicht auch Uebermenschliches, παῖδες θεῶν — ungewöhnliche Erscheinungen unter den Menschen. Veranlasst ist die Rede wohl durch jüdische Reden wie V. 40 u. 43. — V. 55. „Von Weitem ansehend.“ Von Jüngern sagen Matthäus und Markus nichts, Lukas erwähnt γνωστοί, Johannes nur sich selbst als anwesend. Aber Alle sprechen von diesen Frauen. Διακονεῖν: mit ihrer Habe für ihn sorgen; 4, 11. 8, 3. — V. 56. Μαρία ἡ Μαγδαληνή wird bei allen Evangelisten, auch bei Johannes hier zuerst erwähnt, ausser bei Lukas, wo sie schon 8, 2 vorkommt als geheilt (wahrscheinlich geistig) durch Jesus. S. z. Luk. 7, 36. Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου (Mark. τοῦ μικροῦ, vom Sohne des Zebedäus unterschieden) καὶ Ἰωσῆ μήτηρ: ohne Zweifel des Alphäus Weib (Joh. 19, 25 ἡ τοῦ Κλωπᾶ) und Schwester der Mutter Jesu (a. O.). Sind aber Jakobus und Joses dieselben gewesen, welche 13, 55 erwähnt werden, so beweist auch diese Stelle, dass die Brüder Jesu dort Kinder des Alphäus gewesen. Μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου: Salome (Mark. hier u. 16, 1 vgl. Matth. 20, 20).

Johannes allein 19, 25 lässt auch die Mutter Jesu dabei sein (*stabat* — vgl. Luk. 2, 35 *stabat mater*). Dieselben Frauen werden wieder bei der Auferstehungsgeschichte erwähnt.

Mark. 15, 21—41.

V. 21. Alexander ist sehr unsicher für denselben gehalten worden mit AG. 19, 33. 1 Tim. 1, 20 vgl. 2 Tim. 4, 14. Eher könnte man von Rufus annehmen, dass der Röm. 16, 13 erwähnte derselbe sei. — V. 22. *Φέρειν* (AG. 14, 13 von Thieren) minder gewöhnlich von Menschen gesagt. Aber so auch Joh. 21, 18 u. b. Mark. oft, doch nur (Fritzsche) mit der Bedeutung: gewaltsam oder mit Mühe. — V. 25. Abgebrochen auch hier von Markus erzählt. *Καὶ ἐσταύρωσαν* — dieses Kreuzigen war schon vorher erwähnt worden. Der Satz steht also für: *ἦ ἐσταύρ. αὐτόν.* — V. 28. Dieses Citat aus Jes. 53, 12 nach d. alex. Uebers. steht hier allein. Anders Luk. 22, 37. *Γραφή*: Schriftstelle; vgl. 12, 10. Luk. 4, 21. Joh. 19, 37. Aber der Vers ist äusserlich kritisch sehr zweifelhaft, wiewohl ihn inconsequent auch Lachmann beibehalten hat. Auch ist es nicht Art des Markus, eigentlich zu citiren.

V. 29. *Λέγοντες Οὐά* (*eheu*): Ausruf des Erstaunens, Hohnes. — V. 32. *Ἵνα ἴδωμεν κ. πιστεύσωμεν* ganz hebräisch: solches sehend gläubig werden. — V. 36 wird minder richtig als b. Matth. Einem das Tränken und die Rede zugeschrieben. *Ἄφετε* hier blos: *sinite*, wartet nur. *Καθελεῖν* dem *καταβαίνειν* entsprechend, wie V. 46: vom Kreuze herabnehmen. — V. 39. *Ὁ παρεστ. ἐξ ἐναντ. αὐτοῦ*, ihn genau beobachtend. Das Erstaunen des Römers wird also bei Markus nicht auf das Erdbeben und *τὰ γενόμενα* bezogen, sondern auf *οὕτως κράξαντα ἐκπνεῦσαι*, den schnellen Tod bei solcher Kraft. Beides war ungewöhnlich: der Tod erfolgte langsam bei der Kreuzigung und in Verschmachtung, wenn man ihn

ht durch Erstickung oder Zerschlagung der Glieder beleunigte.

Luk. 23, 26—49.

Dieser hat wieder Eigenthümliches.

V. 26. Ἐπιλαμβάνεσθαι b. Luk. mit Genit. u. Accusat.; er findet sich der erstere im text. rec., der letztere bei achmann.

V. 27—32 hat Lukas allein. Die grosse Masse des olkes sieht Lukas von Anfang herein mehr gegen Jesus esinnt an, doch erzählt er hier von tiefer Sympathie Einelner für ihn, gerade der einfachsten Menschen im Volke. as ἀκολουθεῖν πλῆθος λαοῦ, vgl. V. 35, ist ein Nachfolgen us Neugierde oder aus Freude an der Sache; daher on den Weibern gesagt wird: αἱ καὶ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν ὐτόν. Die Rede V. 28—31 verbindet wieder (s. z. Matth. 23, 37 ff.) das bevorstehende Unglück von Jerusalem mit seinem Geschick und mit der Verwerfung seiner Sache.

„Nicht über mich, sondern über euch und eure Kinder" (ob mit Beziehung auf die jüdische Rede Matth. 27, 25 „über unsere Kinder?") — also entweder: er geborgen, oder: sein Geschick beschäftige, kümmere ihn nicht. — V. 29 bis 31 sprüchwörtliche Formeln von Altersher. „Unfruchtbaren — welche nicht Kinder geboren und genährt haben." Kinderlosigkeit bedeutet sonst auch bei Israeliten und Juden Elend und Zorn; hier wird sie glücklich gepriesen wegen des Wehe über die Kinder (V. 28). — V. 30. Ἄρξονται λέγειν: man wird sagen. Ἄρχεσθαι hat die Bedeutung von fortwährendem Thun, also Sprechen in solcher Art. „Zu den Bergen, Hügeln (βουνοί): fallt auf uns, bedeckt uns." Jes. 2, 19. Hos. 10, 8. Apok. 6, 16. Aehnliches auch bei klassischen Dichtern. Es wird Schaam und Angst zugleich bezeichnet. — V. 31. Diess wird gewöhnlich genommen, als habe es Jesus von sich gesagt (welches Geschick wird die Juden

treffen, wenn mich dieses Leiden trifft?). Aber Jesus konnte sein und der Juden Geschick unmöglich sich gleichstellen; dieses war ja Strafgeschick und von Gott gesendet. Vielmehr sind es noch Worte der Menschen im Volke, wie V. 29 f. „Wenn es den Schuldlosen, Frauen und Kindern, so ergeht, wie wird es uns, den Schuldigen, ergehen?" *Ξύλον*: Holz oder Baum. *Τῳρόν — ξηρόν*: zum Brande, also zum Unglücke, nicht geeignet — reif dazu. (Dürre und frische Bäume sollen brennen: Ezech. 20, 47 vgl. 21, 3.) Dasselbe in eigentlicher Rede 1 Petr. 4, 18: *εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται;* — V. 32. *Ἕτεροι κακοῦργοι*, im Begriff zu trennen, wie 10, 1. *Ἀναιρεῖσθαι* 22, 2. Hier, wie in der AG. öfters, vom Akt der Hinrichtung.

V. 34. Es ist nicht nöthig, den Sinn dieser Worte zu beschränken. Blos auf die Römer wurden sie bezogen von Hieronymus, Euthymius, Paulus und Kühnoel. Als vergebendes, mildes Wort kann es von allen Vergehungen gesagt werden; aber in Bezug auf die Juden insbesondere ist es ja eine stehende Rede auch der Apostel, dass sie in Verblendung, Wahn, Thorheit gehandelt hätten — *ἄγνοια* AG. 3, 17. 1 Kor. 2, 8. Die Kirche hat wohl aus Judenhass sich oft an diese Worte gestossen. Daher wurde *ὁ δὲ Ἰησ.* bis *ποιοῦσι* oft weggelassen. Auch bei Lachmann werden diese Worte als zweifelhaft bezeichnet. Aber sie würden gewiss nicht in den Text gekommen sein.

V. 35. Das Stehen und Zusehen des Volks ist hier nicht als gleichgültig erwähnt worden; denn sogleich bei den Oberen heisst es *ἐξεμυκτήριζον καὶ —*. *Ἐκμυκτηρίζειν* 16, 14: *naso adunco suspendere. Σὺν αὐτοῖς* lässt Lachmann aus. Die Bedeutung liegt schon im *καί*. Demnach *θεωρεῖν*: mit Freuden sehen. *Ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός* oft weggelassen und verschieden gelesen. *Ἐκλ. θ.* = *ἅγιος θ.* 4, 34. — V. 36.

dieses Darbringen also wird als Hohn von Lukas genommen; daher ὄξος anders als b. Matth. gemeint ist, und das Darbringen geschieht am Kreuze, nicht vor der Kreuzigung. — Die Rede V. 37 wird bei Lukas allein den Römern beigelegt; aber für diese lag im Namen „König der Juden" nicht der Begriff des Wunderthäters. — Wahrscheinlich findet der Evangelist auch in der Aufschrift V. 38 einen Hohn (ὃ δὲ καί). Γράμμασι, Johannes 19, 20 bestimmter: in solchen Sprachen. Doch ist dieses γράμμ. bis ἑβραϊκοῖς kritisch zweifelhaft und bei Lachmann eingeschlossen.

V. 39—42. Hier wird der Hohn, wie schon gesagt, nur Einem beigelegt. Es giebt eine Legende über den bessern Mitgekreuzigten; vgl. Fabricius z. *Cod. apocr. N. T.* 1, 258.

V. 40 f. Die Rede des Mannes hat besondern klassischen Ausdruck; wahrscheinlich soll er als Fremder dargestellt werden. Οὐδέ nicht: auch du nicht, sondern: auch jetzt nicht. „Fürchtest Gott," dem Lästern oder dem Lästern des Unschuldigen entgegen. „Jetzt da du dasselbe Schicksal hast?" Εἶναι ἐν — 8, 43. Κρίμα zwar Gottes Urtheil, Matth. 23, 13. Mark. 12, 40, doch hier mehr in der allgemeinen Bedeutung Unglück. — V. 41. Ἀπολαμβάνειν 18, 30: Gehöriges empfangen. Ἄτοπον = πονηρόν 2 Thess. 2, 2. — V. 42 geht zu schnell von der Vorstellung von einem Unschuldigen zu der sehr erhabenen von Jesu Würde über; daher will der Evangelist dieses wohl erst später gesprochen sein lassen, da dem Manne irgend andere höhere Erweise zugekommen. Κύριε kritisch zweifelhaft, von Lachmann eingeschlossen. Μνήσθητί μου, mich zu begünstigen oder Theil nehmen zu lassen. „Kommst in deinem Reich" s. z. Matth. 16, 28. 26, 29 — im neugestifteten, oder zur Stiftung. Einige, auch die Vulgata, lesen oder übersetzen εἰς τὴν βα-

σιλείαν σου. Eine Verherrlichung dieser Art nach solchem Schicksal erwarteten damals selbst die Apostel nicht.

V. 43. Merkwürdig alles äusserlich Messianische zurückweisend. „Heute" entg. *ὅταν ἔλθῃς. Μετ' ἐμοῦ ἔσῃ*, dem *μνήσθητι* entgegen — also bleibendes und wesentliches Geschick. „Paradies," entg. d. messianischen Reich. Also: was er hofft, soll ihm im Geisterreiche werden. *Παράδεισος* (2 Kor. 12, 4. Apok. 2, 7) vom Ort und Zustand der Seligen nach dem Tode — im späteren, jüdischen Gebrauch. Es lag die Idee dabei zum Grunde, Gen. 2, 8: zum Uranfänglichen zurückkehren. Das Paradies wurde bald über den Hades gesetzt bald als ein Theil desselben angesehen. Marcion nach Epiphanius, Andere bei Origenes, die Manichäer bei Chrysostomus hatten den Vers nicht; Theophylaktus ist gegen die welche *σήμερον* zu *λέγω* zogen —: nämlich Alle nach der Vorstellung vom Mittelzustande.

V. 44 f. *Ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος* ist Steigerung des *σκότος ἐγένετο*. Doch auch jenes soll nicht gerade Sonnenfinsterniss anzeigen. Vgl. vom blossen Dampf dasselbe *ἐσκ. ὁ ἥλ.* Apok. 9, 2. Vom Erdbeben sagt Lukas Nichts, wiewohl von dem damit zusammenhängenden Zerreissen des Vorhanges. — V. 46. *Εἰς χεῖρας* bis *πνεῦμά μου* aus Ps. 31, 5, dort nur vom Ueberlassen des Lebenslaufes an Gott; so auch *ψ. παρατίθεσθαι* 1 Petr. 4, 19. Hier ist es frommer Ausdruck von Uebergabe, Anempfehlen des Lebens bei einem Sterbenden. Denn beides ist *παρατίθ.*; AG. 11, 23. 20, 23. Das Futurum, wiewohl Viele, auch Lachmann, *παρατίθεμαι* lesen, soll wohl das Freiwillige ausdrücken — Joh. 10, 17 f. Die Hand Gottes auch Weish. 3, 1 von Gottes Schutz oder Aufnahme bei einem Sterbenden. Merkwürdig ist hier V. 46, wie V. 43, der ganz menschliche Charakter, in welchem Lukas den Tod Jesu darstellt. Diess vielleicht deshalb, weil er im paulinischen Sinne (Röm. 6, 4 u. o.) die Auferste-

ung Jesu ganz nur durch Gottes Kraft erfolgen lassen will.) bezieht sich auch die Rede des Centurio V. 47 nur auf s Frömmigkeit (δίκαιος), mit welcher Jesus vom Leben schieden sei. Dieses hier τὸ γενόμενον. Etwas Anderes ehl ist V. 48 τὰ γενόμενα. Δοξάζειν θεόν hier von der nerkenntniss der Wahrheit (Joh. 7, 19). — Grosse Erge wie V. 48 liebt Lukas. Οἱ ὄχλοι u. s. w., V. 35, mit ngunst gekommen. Στῆθος τύπτειν 18, 13 (anders κόπτεσθαι . 27), reuig oder angstvoll. — V. 49. Οἱ γνωστοί, die Jünr. Die Stelle hat in der Form Etwas von Ps. 38, 11. ie Weiber sind schon 8, 2 f. genannt.

Begräbnissgeschichte.

Matth. 27, 57—66. Mark. 15, 42—47. Luk. 23,)—56.

Matth. 27, 57—66.

V. 57. Ὀψίας γενομένης: gegen Sonnenuntergang. Es : der sogenannte erste Abend gemeint. Denn vor Sonnenntergang mussten die Hingerichteten bestattet werden (Josephus *de bell. jud.* 4. 5, 2 πρὸ δύντος ἡλίου) 5 Mos. 21, 3 an demselben Tage. Hier war die Eile noch nöthiger; nn mit dem Tagesende begann der Sabbat, und zwar ein ›her, der der Paschawoche. Die Römer fügten sich auch i Gekreuzigten diesem Brauche. Ἀπὸ Ἁριμαθαίας gehört ı ἦλθε, welches sonst ganz müssig sein würde. Er kam n Arimathäa herein, seiner Geburtsstadt (so bei d. drei ndd. ὁ ἀπὸ Ἁρ.). Ἁριμαθαία ist griechisch umgebildeter ovincieller Name (Armatha) von Rama oder Ramatajim. s ist nicht das Rama gemeint, welches 1 Sam. 1, 1 Samuel's Stadt war. Unter diesem Namen sind mehr (vier) ädte bekannt gewesen. Nach Lukas („Judenstadt") und r Wahrscheinlichkeit gemäss ist Rama bei Jerusalem zu rstehen; 2, 18. Μαθητεύειν hier in neutraler Bedeutung

(anders, transitiv, 13, 52. 28, 19). Mark. u. Luk.: „wartend auf das Gottesreich" vgl. Luk. 2, 25. „Sich verborgen haltend" Joh. 19, 38. Nach Johannes nahm auch Nikodemus an dieser Freundesehre Theil. Denn gewiss ist, was hier geschah, nur so, als menschliche Ehrenbezeigung anzusehen — aber um so würdiger, je mehr die Sache des Freundes, an welche sie glaubten, verloren schien. Die Annahme, dass Joseph und Nicodemus hier sogleich die Absicht gehabt hätten, für das Wiederaufleben Jesu Etwas zu thun, zerstört die Einfachheit der Erzählung, wie den Eindruck, welchen dieselbe macht. *Die letzten Schicksale J. oder Würdigung d. Hypothese v. Jos. u. Nik.* Von e. Geistl. Würtembergs. Stuttg. 1837. — V. 58. *Προσέρχεσθαι*: bittend kommen. Das Ueberlassen der Leichname, in der Regel nur an Anverwandte, wurde von den Römern aus besonderer Begünstigung, oft um einen Preis (Mark. u. Luk. Geschenk) bewilligt. — V. 59. *Ἐντυλίσσειν* hier bei d. drei Ersten. Bei Johannes werden schon Specereien beigegeben (*ἔδησαν μετὰ τῶν ἀρωμάτων*). Hier vielleicht einfacher, wie Joh. 11, 44. *Ὀθόνια*, Binden, auch Luk. 25, 12. *Σίνδων καθαρά*: ungebrauchte feine Leinewand. — V. 60. „Legten den Leib in sein neues Begräbniss, das er in den Felsen hatte einhauen lassen." Johannes verlegt die Gruft in einen Garten unweit des Richtplatzes, wiewohl er nicht ausdrücklich sagt, dass der Garten dem Joseph angehört habe. Ein Familienbegräbniss wählen sie, nicht scheuend die Entweihung durch den Leichnam eines Gerichteten. „Neu," Joh.: wo noch Keiner gelegen. Aehnlich bei dem Einzuge in Jerusalem Mark. 11, 2. Luk. 19, 30. „Stein vor die Oeffnung" Joh. 11, 38. — V. 61. *Ἡ ἄλλη Μαρία* V. 56, Jakobus' und Joses' Mutter. *Καθήμεναι* — dieses wohl: klagend am Grabe (Joh. 11, 31).

Die Erzählung von der Wache am Grabe V. 62—66

dem Matthäus eigenthümlich. Kritisch mit Stroth (in
chhorn's *Repertor.* 9, 141 ff.) ist sie nicht zu bestrei-
; hiergegen sprach auch Paulus mit Recht, denn sie findet
h b. Matth. an drei Stellen nach einander, hier u. 28, 4
das. V. 11—15. Also wenigstens in unserem Matthäus-
angelium hat sie gewiss gestanden. Eher würden diejeni-
n gegen die Aechtheit sprechen können, welche (wie Eich-
rn) Original und Uebersetzung im ersten Evangelium un-
rscheiden. Seit dem Wolfenbütteler Fragmentisten,
d insbesondere von denen welche bei der Auferstehung Jesu
ensch liche Mitwirkung annehmen, die denn so den Sab-
t über nicht hätte Statt finden können, wurde die Erzäh-
ng vielfach bestritten. Aber diese Mitwirkung ist an sich
n unberechtigter Gedanke. Am eifrigsten war gegen die Er-
ählung Paulus *de custodia ad sepulcrum J. disposita* (Jen.
795. 4), wiederabgedr. in *Meletemata ad histor. dogmatis
e resurrect.* (ebend. 1796) 1 ss. *Exeget. Handb.* 3, 837 ff.
ed zuletzt Strauss i. s. *Leben J.* Vertheidigt wurde sie von
äskind *über d. Verhältn. d. Erz. v. d. Wache am Grabe
. z. Wahrh. s. Auferst.*, in *Flatt's Theol. Magaz.* 1803.
, 156 ff., Hug in d. *Zeitschr. f. d. Erzbisth. Freib.* 1831.
, 184 ff. 5, 80 ff., Kühnoel, Olshausen u. Andd. Es
egt in der Erzählung durchaus nichts Unwahrscheinliches (s.
dem Einzelnen); sie ist zu durchgeführt. Aber es lässt
ch auch kein Grund finden, aus dem sie hätte erdichtet
rden können. Denn 1. an der Wahrheit der Auferste-
ung Jesu zweifelte Niemand in der Gemeine, für welche
ie evangelische Tradition angelegt wurde. Und 2. die Ab-
icht der Erzählung ist auch gar nicht die, für jene Wahrheit
er Auferstehung den Beweis zu führen, vielmehr die, das
ergebliche aller jüdischen Bemühungen gegen Jesum dar-
ulegen.

V. 62. „Am folgenden Tage, welcher auf den Rüsttag

folgt.“ Παρασκευή Joh. 19, 14. 31. 42, auch b. Mark. u. Luk. in d. Parall. (jener 15, 42 προσάββατον): Tag vor Sabbat. Die auffallende Bezeichnung des Sabbats als des „Tages nach dem Rüsttage“ ist ohne Zweifel darum gewählt, weil diese Paraskeue, als Todestag Jesu, eine besondere Heiligkeit in der Gemeine erhalten hatte. Οἱ ἀρχιερεῖς κ. οἱ Φαρισαῖοι: Synedrium und Sektenhäupter. — V. 63. Κύριε, bürgerlicher Ehrenname, eigentlich nur den Cäsaren zustehend. Πλάνος in den Evangelien hier allein, dann b. Paul. (2 Kor. 6, 8. 1 Tim. 4, 1) u. 2 Joh. 7: Volkstäuscher, Verführer. Ἔτι ζῶν verbindet Gersdorf (*Beitrr.* 1, 154) mit ἐγείρομαι, ganz unpassend. Es scheint überflüssig neben εἶπεν; aber es liegt ein Hohn darin, dass man ihn hinweggeräumt habe. Formeln wie „auferstehen am dritten Tage“ hat den Evangelien zufolge Christus gewiss gebraucht. Die Jünger verstanden sie nie. Auch die Feinde hätten unserer Stelle zufolge zwar die Sache für unmöglich gehalten, aber doch von den Reden vernommen gehabt und einen Misbrauch derselben durch die Jünger gefürchtet. Sie wollen nämlich dem vorbeugen, dass das Grab geleert und das Gerücht von einer Auferstehung verbreitet werde. — V. 64. Ἀσφαλίζεσθαι AG. 16, 24: durch Wache gesichert werden. Natürlich ist römische Wache gemeint. Warum nicht jüdische? Paulus: Weil dieser nicht getraut wurde. Andere: Weil Paschafest war und deswegen kein jüdischer Dienst Statt fand, obendrein an einem Grabe. Aber der Wachdienst ausser dem Tempel gehörte ja wohl immer den Römern. „Damit nicht seine Jünger kommen.“ Der textus rec. fügt νυκτός nach αὐτοῦ bei, was schon Griesbach wegliess. Vielleicht kam es aus 28, 13 herein. Indessen war die Furcht der Juden natürlich vornehmlich auf die Nacht gerichtet. Καὶ ἔσται —: dann würde sein u. s. w. Sprüchwörtliche Formel: das zweite Uebel grösser als das erste: 12, 45. Luk. 11, 26. 2 Petr. 2, 20. Die

grate Täuschung ist nicht die durch die Rede V. 63, sondern die durch das ganze Auftreten Jesu als Messias. „Damit die Sache, wie durch ein Wunder bestätigt, nicht unheilbar bös werde.“ — V. 65. *Ἔχετε κουστωδίαν* nicht = *λάβετε*, sondern: ihr habt. Das Wort *κουστ.* wieder V. 66 u. 28, 11. Es ist in einem gewöhnlichen, bürgerlichen Sinne aufzufassen, und vielleicht (Kühnoel) sind die Wächter am Kreuze gemeint, die eben im Dienste waren. *Ὡς οἶδατε*: wie ihr es immer vermögt. — V. 66. *Μετὰ τῆς κουστωδίας* gehört nicht zu *ἠσφαλίσαντο*, sondern zu *σφραγίσαντες*. Das *ἀσφαλ.* wird durch das Beides erklärt, durch *σφραγίζειν* und *κουστωδία*. *Σφραγ. τ. λίθον* gewiss = den Stein versiegeln. So Dan. 6, 17 und so noch im Morgenlande. Es wurden Bänder über den Stein gezogen und am Grabe angesiegelt. Dieses nun geschah, damit jedes menschliche Unternehmen am Grabe sogleich erkannt würde. Paulus zieht zu diesem Verse noch aus 28, 1 *ὀψὲ σαββάτων*: noch am Spätabend sei es geschehen. Diess gegen die Partikel *δέ* nach *ὀψέ*, welche ganz beglaubigt ist, und gegen die gewöhnliche Bedeutung von *ὀψὲ σαββάτων*.

Mark. 15, 42—47.

V. 42. *Ἐπεὶ ἦν* — dieses dem *ἦλθε* beigesetzt: Eile nöthig, weil es Vorsabbat war. *Προσάββατον* ist Erklärung von *παρασκευή*. Viele, auch Lachmann, lesen *πρὸς σάββατον*, getrennt oder in einem Worte. Jenes *προσάβ.* findet sich auch Jud. 8, 6. Philo *προσόρτιον*. — V. 43. *Εὐσχήμων* ganz s. v. a. *honestus*, in sittlicher (1 Kor. 7, 35) und bürgerlicher Bedeutung (AG. 13, 50. 17, 12). *Βουλευτής*, auch b. Luk., ist wohl nicht von einem Mitgliede des Synedrium zu verstehen (Joseph. *βουλή* u. *βουλευτήριον*), wofür Lukas immer *ἄρχων* hat, und nicht darauf zu beziehen was dieser Evangelist sagt: er habe nicht in ihren Rath gestimmt

— sondern es bezeichnet ein Mitglied einer anderen Obrigkeit, zu Jerusalem oder in einer kleinen Stadt. Die Vulgata übersetzt *decurio*. *Τολμήσας*: muthig genug, um sich politischem Verdachte auszusetzen. — V. 44 f. Verwunderung des Pilatus, allein bei Mark. *Πάλαι* rec. (Lachmann *ἤδη*): ob schon lange; also ob sichere Zeichen des Todes eingetreten wären. — V. 46. In *ἀγοράσας* liegt der Begriff des Ungebrauchten und es entspricht folglich dem *καθαρόν* b. Matth. *Ἐνειλεῖν* = *ἐντυλίσσειν*. — V. 47. *Ἐθεώρουν*: beobachteten. Den Grund giebt Lukas an.

Luk. 23, 50—56.

V. 51. *Βουλῇ κ. πράξει*: Rathschlag u. Ausführung. *Πόλεως τ. Ἰουδαίων*: in der Provinz Judäa; nicht: im Stammesgebiet Juda, denn es gehörte zu Benjamin. — V. 52 f. *Λαξευτόν* (*λᾶς* — *ξέω*): künstlich ausgehauen. Matth. u. Mark. *λελατομημένον*. — V. 54. *Παρασκευή*, Lachmann *παρασκευῆς*. *Σάββατον ἐπέφωσκε* in uneigentlicher Bedeutung vom Anbruch des Sabbats — *ἐπιφ.* Matth. 28, 1 — wenngleich jener am Abend anbrach und Lukas gewiss auch dieses auf den Abend verlegt hat. Es ist morgenländisch-syrischer Sprachgebrauch (so d. syr. נְהַר); vgl. Michaelis *Einl. in d. N. T.* 1, 147 u. Gesenius in *Rosenmüller's Bibl. exeg. Repertor.* 1, 132. Andere erklären es vom Anzünden der Lichter zum Beginn des Sabbats. Das *ἐπέφωσκε σάββ.* kann auch nur von der Vorbereitungszeit zum Sabbat verstanden werden. Nach Joseph. *Antiqq.* 16. 6, 2 beginnt die *παρασκευή* mit der neunten Stunde. — V. 56. Mark. u. Luk. allein berichten vom Weihrauch und Salbenbringen der Weiber. Blos b. Luk. bringen sie dieselben jetzt schon. *Τὸ μὲν σάββατον*, wegen der Sabbatsruhe und um sich nicht zu beflecken.

Auferstehung.

Matth. 28, 1—15. Mark. 16, 1—8. Luk. 24, 1—12.

Das Ereigniss selbst liegt ausser dem Gesichtskreise des Beobachters. Auch hier begegnen und treffen sich die meisten Ansichten, wenn sie nicht von einem unwürdigen Standpunkte ausgehen (Täuschung in Wort oder Handlung findend) oder Alles auf Visionen zurückführen wollen, auf welche jede eine Sache und Geschichte gegründet worden ist. — Das Factum der Wiedererscheinung Christi ist durch Zeugnisse und Erfolg festgestellt, besonders durch die Wiederbelebung der Sache. (Mit Recht daher sieht Paulus die Auferstehung als einen Sieg des Lebens an.) Für ausserordentlich wird in jedem Falle gehalten, und es hat auch solche, ausserordentliche, Erfolge gehabt. Die göttliche Mitwirkung, ob unmittelbar oder mittelbar (wunderwirkend oder providentiell), lässt sich nicht unterscheiden. Endlich ist die Grenze zwischen Wiederbelebung des erstarrten Lebens und eigentlicher Todtenerweckung ganz dunkel, und es lässt sich aus der evangelischen Geschichte weder für das eine noch für das andere eigentlicher Beweis führen.

Matth. 28, 1—15.

V. 1. Ὀψὲ σαββάτων: spät vom Sabbat. Dieses ist nicht: am Sabbat spät (dann entstände zu grosser Widerspruch mit den übrigen drei Evangelien; und es ist unwahrscheinlich, dass am Sabbat noch dieses geschehen sei), sondern: nach dem Sabbat — als nämlich die Nacht nach Sabbatsschluss, d. h. mit welcher der erste Wochentag begann, bald vorüber war. Wahrscheinlich lag ein uns nicht mehr bekannter Sprachgebrauch zum Grunde. So ist auch im Folgenden zu ἐπιφωσκούσῃ zu suppliren ὥρᾳ, nicht ἡμέρᾳ. „Als die Nacht dämmerte zum ersten Wochentage.“ Μίᾳ σαββάτων

(לְאַחַד בַּשַּׁבָּת), auch b. Luk. hier, Joh. 20, 1. AG. 20, 7. 1 Kor. 16, 2. *Μια* steht für *πρώτη*, welches sich findet Mark. 16, 9. *Σάββατα* steht für Woche. So sagen die Juden שַׁבָּתָא. Es braucht nicht (Paulus) eine Verwechselung mit שְׁבַעְתָּא, *ἑβδομας*, zum Grunde zu liegen. Der Singul. *σάββατον* findet sich in dieser Bedeutung Luk. 18, 12. *Θεωρῆσαι τ. τάφον*: zu besuchen das Grab. Joh. 11, 31.

Die Erzählungen nun sind bei allen vier Evangelisten verschieden theils in Bezug auf diejenigen, welche zuerst den Auferstandenen gesehen, theils in Bezug auf das Aeusserliche, die Engelgestalten, welche erschienen. Nur der strenge Inspirationsglaube stiess sich hieran, und die Gegner griffen es gern auf, um die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu verdächtigen. Vielmehr zeigt sich in diesen Differenzen das Halten der Tradition über das Wesentliche. Es war menschlich, dass Jeder den Auferstandenen zuerst gesehen haben wollte, und natürlich, dass man das Ereigniss immer mehr mit Wundern umgab. Griesbach *de fontibus unde evangelistae suas de resurrect. Domini narrationes hauserint* (Jen. 1784. 4), in *Opuscc. acad. ed. Gabler* 2, 241 ss. A. H. Niemeyer *de evangelistarum in narrando J. Chr. in vitam reditu dissensione.* Hal. 1824. 4. Was die Frauen anlangt, so werden b. Matth. beide Marien, b. Mark. noch Salome, b. Luk. noch mehr, b. Joh. nur Maria d. Magdalenerin erwähnt.

Die Erzählung V. 2—4 bezieht sich auf die vorhergegangene Zeit; denn die Frauen sollen dieses wohl nicht mit angesehen haben. Selbst diese Abgerissenheit, Ungeordnetheit, legt dar, wie man den Ursprung der Thatsache frei ausbildete, sich an diese, als das Wesentliche, haltend.

Σεισμὸς μέγας wie 27, 51. 54. Aber es wird nicht ein Erdbeben im gewöhnlichen Sinne gemeint, sondern eine Erd-

schütterung nur hier, an dieser Stelle, und durch den ngel verursacht. Dieses, durch den Engel, liegt im γὰρ . s. w. — Diese Engelerscheinungen sind uns weer mehr geläufig noch sogar verständlich. Sie gehören in en altisraelitischen, jüdisch heiligen Stil, welcher, wenn Wunderbares zu beschreiben war, unwillkürlich in diese Darellungen eingeht. Sowohl Gotteserscheinungen, Gotesoffenbarungen, als göttlich gewirkte Gedanken werlen damit ausgedrückt. Aber, wie oft schon erwähnt, die Evangelisten und die evangelische Tradition haben selbst nicht gerade in solchen Erzählungen eigentlich sprechen wollen. Sie sprechen ihre sinnlich alterthümliche Sprache, wie wir unsere moderne Reflexionssprache. Die Apokalypse als anerkannt dichterisches Buch ist in allen solchen Schilderungen zu vergleichen. Daher, weil nicht eigentlich gesprochen wird, erklärt sich die grosse Verschiedenheit in Zahl, Stellung, Rede der Engel in unserer Stelle. Bei Matth. u. Mark. tritt Ein Engel auf, b. jenem ausser der Gruft, b. diesem in ihr; b. Luk. u. Joh. zwei Engel, b. jenem draussen, b. diesem drinnen. Nur die Vorstellungen sind fern zu halten, nach denen eine sinnliche Täuschung (etwa Blitz u. Feuer — Kühnoel) oder eine absichtliche Vorspiegelung Statt gehabt haben soll. Diese Meinungen führen immer in Unwürdiges hinein und lassen die Hauptsachen doch unerklärt. — *Καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ* ist gewöhnliche Formel von Engeln; vgl. Joh. , 4. *Προσελθών* (Einige *καὶ προσελθ.*, wodurch die Bedeutung von *προσελθών* gehoben wird): mächtig herankommend. *Ἀπὸ τῆς θύρας* ist oft (auch von Lachmann) weggelassen worden und diess ist der Kürze der Erzählung angemessen. Uebrigens ist der Sinn dieser Erzählung nicht (so von Celsus verspottet, aber auch von Origenes *c. Cels.* 5, 52 falsch aufgefasst), dass durch das Wegwälzen die Auferstehung erst erfolgt, das Hervorgehen aus dem Grabe mög-

lich geworden sei. Dieses würde eine grosse Störung der Wundervorstellung sein. Die Auferstehung selbst wird vielmehr bei allen Erzählern vorausgesetzt, wie ein Geheimniss. Das Wegwälzen des Steines dagegen wird nur als ein Zeichen erzählt, dass das Grab leer sei: bei Matthäus vielleicht auch im Gegensatze zu den Sicherungsmassregeln der Juden. — V. 3. Gewöhnliche Schilderung verklärter irdischer oder verschiedener himmlischer Wesen — 17, 2. AG. 1, 10. 10, 30. Apok. 1, 10. 10, 1. *Ἰδέα* hier allein; die LXX haben es oft, schon Gen. 5, 3. Das Wort hat immer eine höhere Bedeutung. „Sein Aussehn wie Blitz, sein Gewand weiss wie Schnee.“ V. 4. *Φόβος* entweder Furcht oder Erstaunen, Scheu vor dem Uebersinnlichen. *Σείεσθαι* wie 21, 10. Hier vom Entsetzen. „Todten gleich“ Apok. 1, 17.

V. 5. *Ἀποκριθείς* steht in Bezug auf diese Ereignisse; es ist nicht gerade Etwas übergangen, was die Frauen gesprochen. *Μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς*, dieses wohl den Soldaten entgegengesetzt. Sie, die Frauen, haben keine Furcht nöthig, weil in guter Absicht gekommen. — V. 6. *Δεῦτε ἴδετε*, zur Ueberzeugung dass er nicht mehr hier sei. *Ὁ κύριος* hat hier allein Matthäus in der Erzählung, und zwar den Engeln in den Mund gelegt. Nach der Auferstehung ist jenes auch b. Luk. u. Joh. herrschender Name. — V. 7. *Προάγει εἰς Γαλιλ.* 26, 32. Mark. 14, 28; sogleich dasselbe V. 10. Die Erscheinungen in Galiläa sind b. Matth. u. Mark. die Hauptsache, wie sie ja auch im Leben Jesum dort am meisten wirken lassen. Bei Luk. u. Joh. (wenigstens Kap. 21) erfolgen zwar ebenfalls Erscheinungen in Galiläa, aber die in Jerusalem sind die bedeutenderen. *Ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν* 24, 25 versichernde Formel. Markus hat *εἶπεν*, das auch hier bei Einigen gelesen wird. Eichhorn und Bolten fanden hier einen Uebersetzungsfehler; der Uebersetzer habe אָמַר für

ΩΝ gelesen. — V. 8. *Μετὰ φόβου κ. χαρᾶς*: Erstaunen und Freude.

Die Erzählungen der Evangelisten lassen die ersten Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung plötzlich, schnell vorübergehend sein: nicht aber wie unsichere Erscheinungen, sondern wie solche eines übersinnlichen Wesens. Doch b. Matth. u. Mark. wird er sogleich erkannt, b. Luk. in Einer Erscheinung nicht, b. Joh. nicht in der ersten.

V. 9. *Ὡς δὲ — αὐτοῦ* lassen viele auch wichtige Zeugen weg. Lachmann hat die Worte demnach gestrichen. Allerdings ist die herrschende Sprache in diesen Abschnitten die der grössten Kürze. *Ἐκράτησαν τοὺς πόδας* — festumfassend, nicht blos im Ausdrucke der Freude oder der Huldigung (2 Kön. 4, 27), sondern der Furcht, dass er ihnen bald wieder werde genommen werden. Darauf geht auch V. 10 *μὴ φοβεῖσθε* vgl. Joh. 20, 17. *Οἱ ἀδελφοί* Joh. a. O. Wie auf den Namen *κύριος*, so legen die Evangelisten nach der Auferstehung auch auf diesen eine besondere Bedeutung.

V. 11—15, dem Matthäus eigen, ist Fortsetzung von 27, 62—66.

Πορευομένων — bis dahin werden die Wächter wie festgehalten durch den Schrecken beschrieben. *Γενόμενα*: die erschreckenden Dinge, welche dort geschehen. — V. 12 ff. Die Massregel der Hohenpriester geht darauf, dass die Soldaten es für ihre Nachlässigkeit ausgeben sollen, was ihre Schuld gewesen war. Das von den Jüngern sollen sie nicht gesehen haben wollen, sondern es wird als Verdacht, 27, 64, wiederholt — „so möge es gekommen sein.“ *Συμβούλιον λαβόντες*; ob die Sache nicht ganz übergangen, oder ob sie bestraft werden solle, indem die Unwahrheit des Wunders vorausgesetzt würde. *Ἱκανά* b. Luk. oft; s. z. 23, 9. *Ἀργύρια* 26, 15. — V. 14. *Ἐπὶ τοῦ* = *ἐνώπιον*; vor ihm

erzählt, vernommen würde. *Πεισομεν* AG. 14, 19. *Ἀμέριμνοι: indemnes, securi* für *tuti* (1 Kor. 7, 32). Nichts Unwahrscheinliches liegt hierin, in der Straflosigkeit einer römischen Wache bei einem Dienstfehler unter den Juden. — V. 15. *Διδάσκεσθαι: instrui.* *Ὁ λόγος οὗτος* (Paulus: die Bestechungsgeschichte) natürlich: diese Sage von dem Diebstahle der Jünger und dass dieses als Auferstehung erzählt worden. Aehnlich Justinus Martyr *Dial. c. Tr.* 108 (AG. 28, 21 f.): die Juden hätten in's Ausland geschrieben: *κλέψαντες — νυκτὸς — πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι.* Vgl. Eisenmenger *Neuentdecktes Judenthum* 1, 190 ff.

Mark. 16, 1—8.

V. 1. *Διαγενομένου*, AG. 25, 13 u. 27, 9, nicht (Kühnoel) = *ὀψὲ τ. σαββάτων*, dieses ist erst *λίαν πρωΐ τῆς ἡμέρας* V. 2, vielmehr ist es der Abend, mit welchem der Sabbat schloss. Die Frauen wie 15, 40. *Ἀλείψειν* nicht blos salben, sondern Specerei, Weihrauch beilegen. Joh. 19, 40. — V. 2. *Λίαν πρωΐ* = *ἀνατείλαντος τ. ἡλίου* a. E. d. Verses. Einige Codd. lesen *ἔτι ἀνατείλ. τ. ἡλ.* Beza wollte, auf diese Lesart fussend, wegen des *λίαν πρωΐ* und des *ὄρθρου βαθέος* b. Luk. lesen *οὐκέτι.* — V. 3 f. Der letzte Satz, *ἦν γὰρ μέγας σφόδρα*, gehört dem Sinne nach vor V. 3. „Sie waren darum besorgt, denn der Stein war sehr gross.“ — V. 5. Dass *νεανίσκος* einen Engel bedeuten solle, ist gewiss. Anders nur Meyer. Die Engel wurden in Jünglingsgestalt vorgestellt, wie zwei solche 2 Makk. 3, 26. *Στολή* 12, 38 u. Luk. 15, 22, weites Gewand, wie das der Priester und Könige. *Ἐν τοῖς δεξιοῖς*: zur rechten Seite der Gruft. Diess der Platz von Vorzug und Ehre. — V. 6 f. *Οἱ μαθηταὶ κ. ὁ Πέτρος*, ähnlich neben dem allgemeinen Namen der des vornehmsten 3, 8 u. AG. 1, 14. Und bei Mar-

geschieht diese Erwähnung vielleicht auch deshalb, weil ihnen gefehlt hatte. — V. 8. Ἔκστασις 5, 42 noch mehr ἐκθαμβεῖσθαι V. 5. Καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον — Luk. u. a. anders: sie hätten es den Jüngern verkündet. Dasselbe steht auch in Matth. 28, 10 u. 16. Freilich ist's unwahrscheinlich, dass Markus es so gemeint habe, sie hätten überhaupt iemandem Etwas gesagt. (Wenn V. 9 ff. ächt ist, so hätten sie es ja auch gesagt; aber auf diese Stelle ist Nichts zu geben.) Es könnte demnach hier von Anderen als den Jüngern die Rede sein, oder auch nur davon, dass sie nicht sogleich, eben unter dem Fliehen, Etwas gesagt hätten. Doch meint vielleicht der Evangelist wirklich, dass Christus selbst, persönlich, die Jünger erst von seiner Auferstehung überzeugt habe.

Luk. 24, 1—12.

Die Zeitbestimmung für die Ankunft der Frauen an der Gruft ist bei allen vier Evangelisten dieselbe; nur die Formeln sind verschieden.

Ὄρθρου βαθέος altgriechisch (d. Vorr. λίαν πρωΐ, ἀνατείλαντος τ. ἡλίου, τῇ ἐπιφωσκούσῃ, Joh. ἔτι σκότους): Morgendämmerung. Ἀρωμάτων 23, 56. Τινες nach V. 10 Frauen. Die Worte καὶ τινες σὺν αὐταῖς sind oft, auch von Bachmann, nicht gelesen worden, wohl deshalb, weil man unrichtig von Jüngern verstand. — V. 2 ff. Die Erzählung des Lukas ist die am meisten geschichtliche, von Frauen und Engeln. Auch hier werden die Engel nicht genannt, aber ohne Zweifel sind solche gemeint. — V. 4. Διαπορεῖσθαι: zweifeln, ob der Leichnam etwa entwendet. Ἐφιστάναι von Engeln; 2, 9. Ἀστραπτειν 17, 24: blitzähnlich leuchten. V. 5. Κλίνειν πρόσωπον εἰς τ. γῆν, sich vor dem Glanze bergend. Τὸν ζῶντα allerdings nicht überhaupt nur lebend, sondern: Leben in sich habend. Μετὰ τῶν νεκρῶν:

an der Stäte der Todten. — V. 6 f. Ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλ.: aus Galiläa hat nur Lukas Verkündigungen dieser letzten Geschicke 9, 22. 44. Doch bedeutet diese Formel ἔτι u. s. w. auch nur überhaupt die Zeit ihres Beisammenseins; sie war ja bei den drei ersten Evangelisten wesentlich die galiläische. Die Formeln V. 7. haben die meiste Aehnlichkeit mit der Verkündigung 18, 31 ff. Ἀνθρωποι ἁμαρτωλοί Matth. 20, 45. Τοῖς λοιποῖς (Lukas erwähnt mehr als die anderen Evangelisten): Jünger des weiteren Kreises neben den Aposteln. — V. 10. Ἰωάννα 8, 3. Αἱ ἔλεγον u. s. w. gehört nothwendig zu ἦν nicht blos zu σὺν αὐταῖς. „Alle diese waren es, welche es den Aposteln sagten.“ Dieses ἦν nahm Griesbach auf statt des rec. ἦσαν, deshalb mit Recht, weil Maria Magd. in diesen Erzählungen immer voransteht. Αἱ vor ἔλεγον hat oft gefehlt; Lachmann, welcher ἦσαν für ἦν wieder herstellte, hat es gestrichen; unpassend: „und die Uebrigen sagten.“ Besser würde dann mit Cod. Alexandr. und Cantabrig. auch jenes ἦν δέ (oder ἦσαν δέ) weggelassen. Die Bezeichnung der zweiten Maria ist verschieden; sie heisst Mutter Jacobi, M. Jacobi u. Jose's, auch blos M. Jose's. — V. 11. Λῆρος: fabelhafte Rede. — V. 12. Von Petrus wird dieses, doch auch verschieden und Anderes dabei, auch b. Joh. 20, 2 ff. erzählt. Bei Lukas ist der Vers häufig weggelassen worden. Ὀθόνια Joh. 19, 40: leinene Binden. Μόνα: ohne den Leichnam. Wenn πρὸς ἑαυτόν zu ἀπῆλθε gehört (s. z. 18, 11) und nicht, mit d. Vulgata, zu θαυμάζων, so bedeutet es: nach Haus (Joh. 20, 10). Weniger passend ist: ging in sich. Dann εἰς u. ἔρχ. wie 15, 17.

Letzte Erzählungen von Jesu.

Matth. 28, 16—20. Mark. 16, 9—20. Luk. 24, 13—53.

Matth. 28, 16—20.

Der Schluss des Matthäus ist ein Fragment von grosser, ifacher Erhabenheit. Ausser der Erscheinung V. 16 erähnt er keine in Judäa. Aber es ist in seinem Fragment oder bestimmt gesagt, dass ausser dieser Erscheinung keine nst in Judäa erfolgt sei, noch dass Christus in Galiläa geschieden sei. Lukas setzt das Scheiden bestimmt nach Judäa. lan darf also keine Widersprüche mit den anderen Evangeen hereintragen.

V. 16. „Zu dem Berge hin, oder auf den Berg, den esus ihnen bestimmt hatte.“ Nicht blos b. Matth. (vgl. Kap. —7. 17.), sondern überall in den Evangelien sind Berge eweihte Plätze in der Geschichte Jesu. Man stellte sich ier bald den Berg der Verklärung, bald den der Seligpreisungen, bald (Paulus) den Karmel vor. Οὗ nach bekanntem Gebrauche für οἱ): wohin er ihnen Anordnungen gegeben hatte. *Τάσσεσθαι* AG. 22, 10. 28, 23. — V. 17. „Wie sie ihn sahen.“ Dass er dagewesen, setzt der Evangelist voraus. *Προσκυνεῖν*: huldigend (niederfallend) begrüssen. Dieses war bisher noch nicht von den Jüngern erzählt. *Αὐτῷ* bei προσεκ. ist zweifelhaft; Lachmann hat es ausgelassen. *Οἱ δὲ ἐδίστασαν* 14, 31: Einige aber zweifelten noch. Die Lesart ist ganz sicher. Beza vermuthete *οὐδέ* statt *οἱ δέ*. Da Matthäus ausdrücklich nur von den eilf Jüngern spricht, müssen diese Zweifler auch zu ihnen gehören. Es können also nicht Andere gemeint sein, etwa von den siebzig Jüngern (Theophylaktus, Kühnoel), oder denen welche 1 Kor. 15, 6 erwähnt werden (Michaelis; er wollte V. 16 lesen *ἕνδεκα καὶ μαθηταί*: der Uebersetzer habe das ϛ übersehen). Wie aber die Worte stehen (nicht heisst es: *οἱ μὲν προσεκύνησαν*), müssen auch Alle, selbst die Zweifelnden, mitgehuldigt haben. Fritzsche nimmt *ἐδίστασαν* wie Plusqpftum: hatten gezweifelt. Doch *ἐδ.* muss gleiche Bedeutung mit *προσεκ.* haben.

V. 18. *Προσελθών* ist Wort von höherer Bedeutung, V. 2, oder auch s. v. a. ihnen nahetretend, sodass sie ihn völlig erkannten. *Ἐδόθη* u. s. w. hängt genau mit V. 19 f. zusammen und es kann daher von keiner äusserlichen Macht verstanden werden, sondern, wie 11, 27 *πάντα παρεδόθη* vgl. Joh. 13, 3. 17, 3, von geistiger Macht und Herrschaft (1 Kor. 15, 24—28. Eph. 1, 10). „Himmel und Erde:“ Umschreibung des göttlichen Reichs, sofern es das gesammte Geisterreich umfasst; vgl. 6, 10. Anders Himmel und Erde sich entgegengesetzt 16, 18 u. 18, 18.

V. 19. Eben deswegen, weil seine Sache überall gelten solle, solle sie überall verkündigt werden. Es entspricht sich also *πᾶσα ἐξουσία* und *πάντα τὰ ἔθνη*. Viel zu wenig Kühnoel: weil ich Alles einzurichten habe, ordne ich euch an —. *Πορευθέντες* (der text. rec. fügt *οὖν* bei, sehr passend verbindend): ausgehend: dieses hier mit der Bedeutung des umfassenden Wirkens. *Μαθητεύειν* 13, 52. Also nicht blos (Vulgata, Luther) = *διδάσκειν*, sondern = zu Jüngern machen. Vom Lehren ist erst V. 20 die Rede. *Πάντα τὰ ἔθνη* nicht: alle Heiden, sondern: alle Völker, aber allerdings jene mit eingeschlossen. Aehnlich *κόσμος* u. *κτίσις* Mark. 16, 15. Sind solche Reden Jesu im nächsten Apostelkreise bekannt gewesen, so müssen sie anders verstanden worden sein; denn AG. Kap. 11 z. A. und bis 15 schwankt ja die Meinung der Apostel sehr darüber, ob das Evangelium auch den Heiden zu verkündigen sei. — Von der Taufe Jesu ist hier zuerst die Rede bei Matthäus; b. Mark. 16, 16. Bei Johannes, 3, 22 u. 4, 2, wird sie aus früheren Zeiten erwähnt und Jesus selbst spricht dort von ihr 3, 5. Doch setzen auch unsere Stellen (b. Matth. u. Mark.) diese Taufe als etwas Bekanntes voraus und kaum kann man bezweifeln, dass Etwas an die Stelle der Johannestaufe schon bei den Jüngern getreten sei. *Αὐτούς*, die Menschen un-

r ihnen. „Auf den Namen des Vaters, des Sohnes und es heiligen Geistes.“ Die Glaubenslehre hat ausführlicher ber Geschichte und Sinn dieser wichtigen Formel zu sprechen. Die Meinung (Socinianer, Teller im 2. Exc. zu *Burnet de fide et officiis Christianorum* 262), dass die Stelle unächt sei, ist unkritisch, ungeschichtlich. Vgl. Beckhaus *üb. d. Aechtheit d. sogen. Taufformel.* Offenb. 1794. Gersdorf *Beitrr. z. Sprachcharakterist.* 1, 156 ff. Die Meinung Eichhorn's, dass sie im griechischen Matthäus dazugekommen sei, würde, abgesehen von der Unsicherheit der Hypothese einer Uebersetzung des ersten Evangelium, wenig verändern: die Urschrift und die Uebersetzung würden doch nicht zu weit auseinander liegen. Aber vor der Mitte des zweiten Jahrh. war diese Formel die geltende für die christliche Taufe (Justinus Mart. *Apol.* 1, 61) und zugleich die Grundlage der Trinitätslehre. Also muss unserer Stelle eine ursprüngliche Tradition zum Grunde liegen: und alle Evangelien schliessen wenigstens mit der Verheissung des Geistes (Mark. 16, Luk. 24, 49. Joh. 13—16), sodass sich in allen also zuletzt Vater, Sohn und Geist beisammen finden. Man hat die Formel gewöhnlich zu dogmatisch aufgefasst. *Εἰς τὸ ὄνομα* ist weder überflüssig, noch ὄνομα s. v. a. Person, sondern: damit sie (nicht: nennen, vielmehr:) genannt werden von —. Es bedeutet demnach ein Verhältniss der Abhängigkeit oder Verehrung oder Verbindung überhaupt. (Samaritanische Beschneidung לְשֵׁם *Berg Garizim.*) Dasselbe *εἰς τὸ ὄνομά τινος βαπτίζειν* 1 Kor. 1, 13. 10, 2 u. AG. 8, 16. 19, 5. Auch heisst es *βαπτ. ἐπὶ τῷ ὀνόματι* AG. 2, 38 und *ἐν τῷ ὀνόματι* 10, 48; doch es ist zweifelhaft, ob dieses nicht bedeuten solle: im Namen, Auftrag. Vater (und überall wohl, wo die Drei beisammen stehen), nicht: Vater Christi, sondern Menschenvater. Die Formel ist, wie anderwärts weiter auszuführen, die Erklärung der Idee vom

göttlichen Reiche. „Anzuerkennen oder sich zu verbinden mit Vater, Sohn und Geist, d. i. im göttlichen Reiche sich zu vereinen, welches dem Vater angehört, vom Sohne gestiftet, durch den heiligen Geist erhalten wird.“ Die Formeln in der AG. und d. Brr. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ, εἰς Χριστὸν βαπτίζ. (dieses Röm. 6, 3 u. Gal. 3, 27) u. and. stehen nicht mit der hier gegebenen im Widerspruche: sie bezeichnen nur die christliche Taufe. Unsere dagegen bezeichnet das Wesen der Gesellschaft, zu welcher diese Taufe führe. Aber eigentliche Taufformel (*lex tingendi proposita et forma praescripta* — Tertullian. *de bapt.* 13) ist sie auch nicht. Daher könnten sich von ihr immer keine Spuren in der apostolischen Praxis finden, wenn sie auch so, wie sie hier steht, den Aposteln bekannt gewesen wäre. — V. 20. „Dabei sie lehrend Alles halten was ich euch aufgetragen habe.“ Τηρεῖν wie gewöhnlich, 19, 17. 23, 3: im Leben ausführen. Ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν: dasselbe was ihr aufgetragen erhalten habt. Also: sie sollen Alle mitarbeiten am göttlichen Reiche. Καὶ ἰδοὺ — bedeutende Verkündigung hier zum Schlusse des Evangelium, sowohl die geistige Erhabenheit Christi, als Umfang und Bestand seines Werks ausdrückend: „Bei euch“ (Paulus: beobachtend) — sonst wird dieses μετά τινος εἶναι nur von Gottes und zwar thätiger Gegenwart gebraucht, Gen. 28, 15. Jes. 41, 10. Joh. 3, 2; von Christus, er selbst in Vision: ἐγὼ μετὰ σοῦ, AG. 18, 10. Zweifelhaft ἐν μέσῳ ὑμῶν 18, 20. Aber da eben die Sache nur gemeint ist, so wird hier nicht den Einzelnen, sondern eben der Gemeine jene geistig-schützende Gegenwart verheissen. In jedem Falle werden im ὑμεῖς auch die folgenden Mitarbeiter inbegriffen. Ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος 13, 39 ff. 24, 3: bis sich Alles entschieden haben wird. Entweder schliesst auch hier dieses ἕως nicht die folgende Zeit unbedingt aus, oder der

nn ist wie 1 Kor. 15, 28, dass dann das Walten Christi
das der göttlichen Vorsehung übergehen werde. Gewiss
t in diesem erhabenen Schluss des Evangelium nicht an ein
rdisch-jüdisches Reich gedacht worden und nur an eine
eistige Gegenwart bis zum Eintritt dieses Reichs. Die
wig-geistige Gegenwart mit himmlischer Macht tritt bei
atthäus, also in dieser Form der Tradition, an die Stelle
nes wundervollen Scheidens. Ἀμήν, im textus rec., ist von
er neueren Kritik mit Recht weggelassen. Hier war es wohl
s einem Gegenrufe des Lesers oder Hörers entstanden.

Mark. 16, 9—20.

Hier ist die Aechtheit des ganzen Abschnitts bis
nde des Evangelium zweifelhaft. Gegen dieselbe sind:
riesbach *Commentar. critic. in text. gr. N. T.* 2, 197
s. Schulthess *über d. Aechth. d. St. Mark.* 16, 9—20
n *Keil's* u. *Tzschirner's Analekt.* 3. 3, 109 ff. Fritz-
che z. St. Paulus *Exeg. Handb.* 3, 863 ff. Credner
inl. *in's N. T.* 1. 1, 106 ff. Für den Abschnitt war frü-
er Schott *Vindicatur authentia sectionis postremae ev.*
Marci (Jen. 1813. 4) in *Opuscc.* 2 Nr. 9 (vom Evangelisten
päter beigefügt); jedoch in d. *Isagoge in librr. N. T.* (1830)
4 ss. u. in d. 4. Ausgabe des N. T. nahm er diese Mei-
ung zurück. Die Aechtheit des Abschnitts wurde noch ver-
heidigt von Scholz, Olshausen und de Wette z. St.

Aeusserlich spricht nicht allzuviel gegen die Stelle.
Hieronymus (*epist. ad Hedibiam*) sagt, die griechische
irche habe sie immer verworfen. Dieses ist nur im Allge-
neinen wahr. Unter den Haupturkunden hat blos der Codex
Vaticanus die ganze Stelle nicht. Aber seit dem vierten Jahr-
undert geben Viele (Eusebius, Victor, Euthymius,
Scholien) an, sie habe ἐν πλείστοις ἀντιγράφοις gefehlt.
Und dann hat man in vielen Handschriften bei der Stelle die

Zeichen des Unächten oder Verdächtigen bemerkt oder die Beischrift: *φέρεται καὶ ταῦτα* u. s. w. Kurz es herrscht nur eine grosse Unsicherheit über die Stelle und in der gesammten alten Kirche. Gleichwohl haben die Masse der verglichenen Handschriften und die alten Uebersetzungen die Stelle. Ja die älteste Kirche hat sie wohl gelesen. Ein Scholion sagt: das *Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον Μάρκου*, d. h. die alte palästinensische Handschrift, habe die Stelle gehabt. Origenes *c. Cels.* 2, 70 führt ihren Inhalt an, die *Constitutt. apostt.* 8, 1 die Wundergaben von hier V. 17 f., Irenäus *adv. haeres.* 3. 10, 6 die Worte V. 19 f. als Schluss des Evangelium Marci. — Aber innerlich spricht Vieles gegen den Abschnitt. Vornehmlich 1. ist der Anfang, V. 9 u. 10, durchaus nicht mit dem Vorigen, V. 1 u. 8, zu vereinigen; denn hier erscheint Maria Magdal. allein und es wird vom Erzählen derselben bei den Jüngern gesprochen. 2. Es würde wohl von einer Erscheinung in Galiläa die Rede gewesen sein, gemäss dem 7. Verse. 3. Die Wundergaben V. 17 u. 18 sind gar nicht im apostolischen Geiste, vielmehr in dem der Kirche aufgezählt worden. 4. Die Sprache hat nicht den Charakter des Markus; schon *πρώτῃ σαββ.* i. Anf. fällt auf, da *μία* V. 2 gesagt ist. Endlich liegen dem Abschnitt höchst wahrscheinlich folgende Stellen zum Grunde: Luk. 24, 4—9 und Joh. 20, 11—18 (ein Zeugniss für d. vierte Evang.). Dieser Abschnitt ist also nicht so original wie das zweite Evangelium sonst. Auch ist äusserlich bedeutend die grosse Verschiedenheit der Lesart, ferner dass man viele Einschaltungen apokryphischer Sagen in den Handschriften bei der Stelle bemerkt hat, sogar einen ganz anderen Schluss des Evangelium. Doch mit dem auffallenden *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* und *ἐφοβοῦντο γάρ* (V. 8) hat Markus sein Evangelium wohl auch nicht geschlossen. Unwahrscheinlich ist die Annahme (Schott,

Fritzsche), dass der Evangelist am Schlusse verhindert worden sei. Die meisten Gegner des Abschnitts nehmen an, der ächte Schluss des Evangelium sei verloren gegangen. Das Wahrscheinlichste für uns ist immer gewesen, dass V. 19 u. 20 den ächten Schluss enthalten. Diese Stelle kannte ja Irenäus als Schluss des zweiten Evangelium. Das αὐτοῖς λαλεῖν, zu den Jüngern selbst sprechen, steht ganz angemessen dem Nichtserzählen der Frauen entgegen. Die Zwischenstelle V. 9—18 mag als Ausführung von V. 20 beigelegt worden und dann in den Text gekommen sein, vielleicht aus einem anderen Evangelium.

V. 9. Ἀναστάς ohne ἐκ νεκρῶν, wie 8, 31. 9, 31. Auffallend ist's, dass kein Name Jesu hierbei steht; vorher war er nicht zuletzt Subjekt. Πρωΐ πρώτῃ σαββ. gewiss zu ἐφάνη, nicht zu ἀναστάς gehörig. Die Zeitbestimmung der Auferstehung würde zu unapostolisch sein. Zu πρωΐ vgl. λίαν πρωΐ V. 2: und doch müsste, wenn die Stelle ächt wäre, dieses Erscheinen vor Maria Magdal. vor jenem, wo mehre Frauen anwesend waren, geschehen sein. Ἐφάνη, wie Luk. 9, 8 von Erscheinung höherer Wesen. Ἀφ' ἧς u. s. w. Luk. 8, 2. Eine wahrscheinlich geistige Heilung ist zu verstehen, derenwegen sie b. Luk. a. O. als besonders dankbar und ergeben gegen Jesus beschrieben wird. — V. 10. Οἱ μετ' αὐτοῦ γενόμενοι (gewesen waren), ein ungewöhnlicher Ausdruck von den Jüngern. Vgl. 15, 41. Πενθοῦσι κ. κλαίουσι —: es wird doch zu stark der Schmerz über den Tod Jesu ausgedrückt. — V. 11. „Glaubten nicht" u. s. w., wie Luk. 24, 11. 23. — V. 12. Μετὰ ταῦτα, nachdem er den Frauen erschienen. Δυσὶ πορ. Luk. 24, 13 ff. Ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ (= σχῆμα Phil. 2, 6 f.): diese auffallende Phrase soll wohl nicht bedeuten: in einer anderen Gestalt als in der er den Frauen erschienen war, sondern, wie im μεταμορφοῦσθαι 9, 2 f. Matth. 17, 2: nicht in der irdischen Gestalt,

also verklärt. Ἕτερος wie AG. 2, 4 im ἕτεραι γλῶσσαι. Daher unkenntlich und unerkannt. Gewiss ist es nicht (so Paulus): mit entstellten Zügen. *Πορευομένοις εἰς ἀγρόν* ist nachlässig dem περιπατοῦσι beigesetzt. *Εἰς ἀγρόν*, wohl wie 15, 21 *ἀπ' ἀγροῦ*: nach ihrem Wohnsitz auf dem Lande. — V. 13. *Τοῖς λοιποῖς*, den anderen Jüngern, nach Luk. die Apostel mit eingeschlossen. — V. 14. Die zwei Erzählungen b. Joh. 20, 19—29. Ὀνειδίζειν Matth. 11, 20 = stark tadeln, vorwerfen. *Σκληροκαρδία* bezeichnet das schwere Begreifen des Uebermenschlichen in ihm. Oben in gleichem Sinne πώρωσις 8, 17. Ὅτι: darüber dass. *Τοῖς θεασαμένοις αὐτόν* (Joh. 20, 29) hat den Ton: diesen sogar nicht. Zu Hieronymus' Zeit, *adv. Pelag.* 2, 6, fand sich hier in griechischen Handschriften oft der Beisatz: *Et illi satisfaciebant dicentes: Seculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia est, quae non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem. Idcirco revela jam nunc tuam justitiam.* „Sie rechtfertigten sich sagend: Diese Zeit besteht aus Unrecht und Unglauben, sodass durch unsaubere Geister die wahre Gotteskraft nicht erkannt werden kann. Darum offenbare nun sogleich deine Gerechtigkeit." Ein ganz apokryphischer Beisatz, welcher dafür beweist, dass dieser ganze Abschnitt in solcher Weise entstanden sei.

V. 15 ff. Diese Rede ist wahrscheinlich in denselben Zusammenhang wie das Vorige zu setzen, also nach Judäa. Und es war von keinem Gang der Apostel nach Galiläa erzählt worden. Auch Luk. u. Joh. 20 sprechen vorzugsweise von Judäa. Bei Matth. erfolgen diese Reden an sie in Galiläa. — V. 15 u. 16 hat das Gepräge evangelischer Ursprünglichkeit. „Zieht aus in alle Welt und verkündigt allen Menschen die Botschaft vom göttlichen Reiche." Matth. *πάντα τὰ ἔθνη*, hier *ἅπας ὁ κόσμος* (ἅπαντα hat oft gefehlt, aber es gehört zum Parallelismus) und *πᾶσα ἡ κτίσις* (Kol.

l; 23 — Weltbewohner): nicht blos allerlei Menschen, wenn es auch nicht geographisch streng genommen werden mag. Die universale Bestimmung des Evangelium ist populär ausgedrückt. — V. 16 kann nicht für die unbedingte Beseligung durch die Taufe gebraucht werden. Denn 1. σώζεσθαι ist nicht: selig werden, sondern (Matth. 10, 22): zum messianischen Heile gelangen, aufgenommen und dadurch beglückt werden; 2. ist zu bemerken, dass im ersten Satze βαπτισθείς nach πιστεύσας steht und im zweiten Satze gar nicht von Taufe die Rede ist (also nicht μὴ βαπτισθείς). Βαπτισθείς ist nur das Aeusserliche neben dem Eigentlichen, dem Innerlichen. Also: wer sich mit Glauben taufen lässt. Joh. 3, 5 (Tit. 3, 5) steht neben der Taufe statt des Glaubens der Geist.

V. 17 u. 18 ist, wie gesagt, das am meisten Apokryphische in der Stelle. Auch das ist weder in der Art sonst in den Evangelien, noch im apostolischen Geiste, dass diese Gaben (d. Paulus sogenannte Charismen) Allen Gläubigen verhiessen werden. — Παρακολουθεῖν (V. 20 ἐπακολ.): als Zeugniss, Erweis bei ihnen sein. Hebr. 2, 4 συνεπιμαρτυρεῖν. Von diesen Wundern aber wird sonst in den Evangelien nur das erste und letzte den Aposteln beigelegt; vgl. 3, 15. Die anderen kommen desto öfter in der kirchlichen Sage vor. Ἐν τῷ ὀνόματί μου, Mark. immer: ἐπὶ τῷ ὀν. Es kann daher ἐν τ. ὀν. μ. allerdings (Meyer) bedeuten: meinen Namen aussprechend. Hier nun zuerst im N. T. das γλώσσαις λαλεῖν und zwar mit dem Beisatze καιναῖς. Das Prädicat καιναῖς findet sich im N. T. allein in dieser Stelle. Sicher ist es gleichbedeutend mit ἑτέραις AG. 2, 4. Sonst, AG. 10, 46. 19, 6 und 1 Kor. 12 u. 14, steht blos γλώσσαι. Καιναί nicht blos (Paulus): neubelebte, sondern (so die Griechen καινολογία): ungelernte, fremde. Von solchen Sprachen ist hier u. AG. 2 die Rede. In den übrigen Stel-

len, und am meisten 1 Kor., wird auffallende, erhabene Rede gemeint. Aber diese Vorstellung von der Gabe der Sprachen bei den Aposteln ist gewiss erst in der apostolischen Gemeine nach dem Ereigniss AG. 2, 4 gefasst worden. Der Grund war die Anwendung von Jes. 28, 11 vgl. 1 Kor. 14, 21, jene Stelle wahrscheinlich angewendet auf die Erscheinung, dass der freie Geist der jungen Gemeine damals im Tempel in jeder Sprache zu sprechen gestattete und dass sich in dem erregten frommen Gefühle Jedermann verstand. — *Ὄφεις ἀροῦσι* ist oft weggelassen, dagegen auch oft *ἐν ταῖς χερσίν* daneben gesetzt worden. „Schlangen aufheben.“ Denn so ist gewiss *αἴρειν* zu nehmen, nicht = tödten (Theophylaktus, Euthymius) oder vertreiben (Luther). Es ist nicht bildlich (Luk. 10, 19) aufzufassen, sondern aus Wundersagen hergenommen, vielleicht nicht allein aus AG. 28, 3. 6. „Wenn sie etwas Tödtliches getrunken haben, wird es ihnen Nichts schaden.“ Erst Papias b. Euseb. *hist. eccl.* 3, 39 erzählt so Etwas von einem Jünger, dem Justus Barsabas, welchem ein Gifttrank nicht schadete. Die spätere Sage vom Johannes s. b. Fabricius *Cod. apocr. N. T.* 1, 575 ss. „Auf Kranke Hände auflegen, und diese werden sich wohl fühlen.“ Bei Mark. sonst gewöhnlich (5, 23 and.) *χεῖράς τινι ἐπιτιθέναι.* Doch einmal, 8, 25, auch *ἐπί τινα.* — Dieser apokryphischen Ausführung entspricht b. Matth.: „bei ihnen sein,“ und b. Luk. 24, 49 die Verheissung des Geistes.

V. 19. Vom Scheiden Jesu. Davon berichtet Matthäus Nichts; Lukas am Schlusse des Evang. und im Anfang der AG. redet von einer sichtbaren Auffahrt, von welcher Markus doch auch nicht ausdrücklich spricht. Die Stelle V. 19 u. 20 gehört, wie gesagt, vielleicht dem Markus.

Ὁ κύριος, wie gewöhnlich in diesem letzten Theile der Geschichte. *Μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς*, ob nun zum Evangelium ursprünglich gehörig oder nicht, ist wohl nicht blos:

iesen, das Vorige, sondern: nachdem er letzte Reden an ie gesprochen, oder: Aufträge gegeben. „Ward er zum Himmel erhoben und setzte sich zur Rechten Gottes.“ *Ἀναλαμβάνεσθαι* und *ἀνάλημψις* sowie *ἀναφέρεσθαι* Luk. 24, 51 sind die gangbaren Ausdrücke von Altersher, freilich gewöhnlich von sinnlichem Aufsteigen in den Himmel aufgefasst. LXX 2 Kön. 2, 11. Sir. 48, 9. AG. 1, 2 u. o. Aber freier (= *δοξάζεσθαι* b. Joh.) Luk. 9, 51. 1 Tim. 3, 16. Joh. *ἀναβαίνειν* 6, 62. 20, 17. Aber sowenig als *καθίζειν ἐκ δεξιῶν τ. θεοῦ* ein sichtbares Ereigniss bedeuten soll, sowenig auch das *ἀναλαμβάνεσθαι*. Es soll mit diesen Worten nur das bezeichnet werden, was, nach dem Glauben der Seinen, mit ihm geschehen sei, nachdem er von ihnen geschieden. — *Ἐξελθόντες* = *πορευθέντες* V. 15 (zogen aus), „Mitwirkend, bestätigend durch Zeichen welche den Worten folgten.“ *Ἐπακολουθεῖν* hier zu *λόγον* gehörig. V. 17 *παρά* bei den Menschen.

Luk. 24, 13—53.

Ausführlich, einfach, lebendig, fast mit dem Charakter der Authentie spricht Lukas von den beiden Jüngern, welche Jesum gesehen. Mark. 16, 12.

V. 13. *Ἐξ αὐτῶν* näml. der *λοιποί* V. 9. Ob sie zu den Siebzig (Kap. 10) gehörten, ist ungewiss. Nur Einer wird V. 18 genannt: *Κλεόπας* (nicht dasselbe mit *Κλωπᾶς* Joh. 19, 25 = *Ἀλφαῖος*) = *Κλεόπατρος* (wie *Ἀντίπας* v. *Ἀντίπατρος*). Dieser Kleopas wird (Meyer) nur zufällig genannt. Daher liegt im Verschweigen des anderen Namens keine Bedeutung — dass er entweder einem Berühmten angehört habe (Bornemann), oder einem Minderbekannten (Kühnoel), oder gar dem Lukas selbst (Viele). Nach Origenes soll es Simon, ein anderer als Petrus, gewesen sein, nach V. 34. *Πορευόμενοι* —: aus V. 29 erhellt, dass sie

dorther stammten. Emmaus, עֵין יָם, von Josephus Ἀμμαούς genannt, nach ebendemselben ein χωρίον, 60 Stadien (2½ Stunde) von Jerusalem entfernt, wie auch hier von Lukas angegeben wird. Ein anderes Ἐμμαούς b. Joseph. ist die Stadt in Judäa, welche seit dem 3. Jahrh. Nikopolis hiess. Auch gab es ein drittes Ἀμμαούς bei Tiberias; vgl. 4 Makk. (Jos. *de Macc.*) u. Talm., wahrscheinlich (Paulus) von חַם יָם. — V. 14. Ὁμιλεῖν hier u. V. 15. AG. 20, 11. 24, 26. Aus AG. a. O. kommt der Name Homilie'n, aus V. 15 nach d. Vulg. „*dum fabularentur*" die Ostermährlein. — V. 15. Συζητεῖν = ἀντιβάλλειν λόγους V. 17. „Ganz neben ihnen." — V. 16. „Ihre Augen aber wurden festgehalten, so dass sie ihn nicht erkannten." Κρατεῖσθαι: fest oder zurückgehalten werden, *cohiberi*, nicht zum Gebrauche kommen. Ἐπιγνῶναι näml. dass er es sei. Dieses Unerkannte soll, dem ἐκρατοῦντο zufolge, allerdings hier etwas wo nicht Wunderbares doch Schwerbegreifliches sein. Die Kirche und wiederum die neue, rationalistische Auffassung hat es sehr verschieden genommen. Man hat wohl nicht soviel hineinzulegen. Diese Jünger mögen Jesu im Leben ferner gewesen sein. Am Grabe war es Dämmerung; unter den Aposteln wurde er immer erkannt.

V. 17. Λόγους ἀντιβάλλειν πρὸς ἀλλήλους (2 Makk. 11, 13) blos: zu einander sprechen, *permutare*, *miscere*. Σκυθρωποί (Matth. 6, 16): traurig sehend. — V. 18. Σὺ μόνος — καὶ οὐκ ἔγνως: ganz griechisch. „Bist du der Einzige, welcher nicht erfahren hat —?" Παροικεῖς (ἐν rec., v. d. neuern Krit. weggel.) Ἱερουσ.: „hältst dich als Fremder (zum Fest) auf in Jerusalem." Die Fremdlingschaft, das Galiläische, wurde aus irgend einem Zeichen, am leichtesten wohl aus der Sprache erkannt. (Paulus: Er habe vielleicht in griechischer Sprache geredet.) — Merkwürdig ist V. 19 das gänzliche Uebergehen des Messianischen. Es folgt erst V.

21. In dem bisher Geschehenen erkennen diese Jünger noch nicht den Messias. Ἀνὴρ προφήτης: gottbegeisterter Mann. Δυνατὸς ἐν ἔργῳ κ. λόγῳ von Moses AG. 7, 22. Ἐναντίον τ. θεοῦ (ἐνώπ. θ. 1, 6) κ. παντὸς τ. λαοῦ, wahrhaft und offenbar. — V. 20. Ὅπως (Dav. Schulz conjicirte ὅμως) erklärt das τὰ περὶ Ἰησοῦ V. 19. Κρίμα θανάτου: Verurtheilung zum Tode. Ἐσταύρωσαν gehört wohl nicht zu ἄρχοντες, sondern ist impersonal aufzufassen: man hat ihn gekreuzigt. — V. 21: Wie durch diesen Tod ihre Hoffnungen vergangen seien. Λυτροῦσθαι 1, 68. 74. AG. 1, 6; es bezeichnet die messianische Befreiung. Σὺν πᾶσι τούτοις hier wohl nicht: bei alle dem, obgleich dieses unsere Hoffnungen gewesen, sondern: obendrein. Wieder etwas weniger Jüdisches: sie halten eine messianische Erscheinung nach, aus dem Tode für möglich. Ἄγει (ἄγεται AG. 19, 38): es giebt, macht (Bornemann ὁ Ἰσραήλ) — den dritten Tag, da dieses, der Tod, erfolgt ist. — V. 22 bis 24: Andere getäuschte Hoffnung. Gerücht von seiner Auferstehung, das sich nicht bewährt hat. Ἐξέστησαν AG. 8, 9. 11: verwirrt, uns aus uns herausgebracht. Ὄρθριαι oder ὀρθριναί (Lachmann): frühkommend; so auch *matutinus* b. Virgil. *Aen.* 8, 465. Ὀπτασία 1, 22. AG. 26, 19. 2 Kor. 12, 1; immer von Erscheinungen übersinnlicher Wesen. Οὕτω bezieht sich nur auf das μὴ εὑρεῖν τὸ σῶμα αὐτοῦ. Αὐτόν: ihn wiedererscheinend. Dieses der λῆρος V. 11.

V. 25. Ἀνόητος b. Paulus noch; immer liegt die Bedeutung darin, wie Röm. 1, 14 in Bezug auf die Heiden, von unfrommen Nichtwissen oder Nichtverstehen. Τοῦ πιστεύειν gehört nur zu βραδεῖς (*tardi*): zu schwer begreifende als dass ihr könntet u. s. w. Ἐπὶ πᾶσι, die Construction wie 1 Tim. 1, 16: verlassend darauf. Sowohl das πᾶσι als das προφητῶν hat Bedeutung: was soviel und von Solchen gesagt worden. — Der Tadel trifft Zweierlei: 1. dass sie die

Nothwendigkeit seines Todes nicht begriffen und 2. die Gewissheit seiner Auferstehung. Beides von den Propheten verkündigt. Wenn wir V. 27 vergleichen, die kurze Zeit in der es geschehen, müssen wir den Sinn von V. 26 wohl nur so nehmen, dass die Propheten entweder überhaupt Herrlichkeit durch Leiden, oder bei'm Messias solche gekannt, davon gesprochen haben. Dasselbe: Prophh. *παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* 1 Petr. 1, 11. *Ἔδει*, nach Gottes Plan, Matth. 16, 21. *Τὸν Χριστόν* nicht er, sondern der Messias der Propheten. *Παθεῖν*, das gewöhnliche Wort; s. oben. Hier schliesst es vielleicht die gesammte Dürftigkeit und Anfeindung im Leben ein. *Ταῦτα*: in solcher Weise, mannichfach, schwer. *Καὶ εἰσελθεῖν — αὐτοῦ* (die ihm zustehende oder verhiessene) steht hebräisch unverbunden: eben nach, durch Leiden (= *παθόντα εἰσελθεῖν*). — V. 27. *Ἀρξάμενος ἀπὸ M. καὶ ἀπὸ* u. s. w.: von Moses anhebend und durch Alle hindurchgehend. Umgekehrt uneigentlicher Gebrauch des *ἄρχεσθαι* Matth. 20, 8 *ἄρχ. ἀπὸ — ἕως*. Es erklärt das sogleich folgende *ἐν πασαῖς ταῖς γραφαῖς*. Durch alle Propheten hin: Joh. 1, 46. AG. 3, 24. *Διερμηνεύειν*: deuten, wie gemeint oder wie erfüllt.

V. 28. Das *προσεποιεῖτο* war in altkirchlichen Controversen bedeutend. Natürlich ist es nicht in der Wortbedeutung abzuändern. Er stellte sich als wollte er weiter gehen, prüfend, ob sie mehr von ihm zu hören verlangen würden. — V. 29. *Παραβιάζεσθαι* wie AG. 16, 15 und *ἀναγκάζειν* Luk. 14, 23. Er soll nicht weiter gehen. *Πρὸς ἑσπ.* bezeichnet die Tageszeit, *κέκλικεν ἡ ἡμ.* die Erscheinung, den Beginn des Dunkelns. *Μένειν*: übernachten, Joh. 1, 39. — V. 30. *Κατακλίνεσθαι* = *κατακεῖσθαι* oben 14, 8. — V. 31. *Διηνοίχθησαν*, entg. V. 16. Das Erkennen am Brodbrechen wird V. 35 wieder erwähnt. Unbestimmt bleibt es, woran sie ihn erkannt. Paulus: an den Wunden der Hand

dieses nicht ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου). Aber entweder an ler hausväterlichen Weise, welche dem Fremden, dem Gaste nicht zustand, oder an dem was er sprach. Die alte Kirche lachte dabei immer an jene symbolischen Worte des Abendmahls. Ἄφαντος (2 Makk. 3, 34 ἀφανὴς ἐγ.) klassisches Wort dafür: plötzlich entrückt. Hier ist es gewiss im höheren Sinne gemeint, wie φανερωθῆναι vom Gegentheil, Erscheinung der Himmlischen. AG. 8, 38 πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν αὐτόν. Anders ἐξένευσε Joh. 5, 13.

V. 32. „War nicht unser Herz in uns brennend" u. s. w. Gewöhnliches Bild, vornehmlich vom Eindruck, welchen Reden machen. So auch θερμαίνεσθαι, *incendi* (Cicero *de fin.* 4, 3). Vielleicht hier besonders vom Gefühle der Liebe gesagt, welches in ihnen lebendig geworden. Anders, von Sorge, das Brennen des Herzens Jer. 20, 9. Ps. 39, 4 und πυροῦσθαι von Ingrimm 2 Kor. 11, 29. Διανοίγειν (anders gewendet V. 45: διαν. νοῦν τοῦ συνιέναι, AG. 16, 14) Ps. 119, 130. AG. 17, 3. — V. 33. Jetzt am Abend (αὐτῇ τῇ ὥρᾳ) gingen sie nach Jerusalem. Τοὺς σὺν αὐτοῖς —: immer verbindet Lukas diese Jünger im weiteren Sinne mit den Aposteln. — Die Formel V. 34 ὄντως (anders als 23, 47) ἠγέρθη (ἀνέστη) ist in der griechischen Kirche eine heilige Formel für den Ostertag geworden. Ὄντως ἠγ. wird nicht entgegengesetzt der unwirklichen Auferstehung, sondern es bedeutet: in der That, nicht blos der Sage nach, ist er auferstanden. „Simon" ist ohne Zweifel Petrus, diesen gegenwärtig unter den Eilf. Oben V. 12 und auch Joh. 20 wird diese Erscheinung nicht erzählt, wohl aber 1 Kor. 15, 5. — V. 35. Ἐν τῇ κλ. τ. ἄ.: am (Joh. 13, 35), nicht: im Brodbr. Κλάσις τ. ἄρτου hat hier nicht die weitere Bedeutung AG. 2, 42 and. (Mahlzeit).

V. 36. Vgl. die Erscheinung Mark. 16, 14. Es ist dieselbe Begebenheit, welche Joh. 20, 16 f. erzählt. Also fällt,

die Uebereinstimmung dieser Berichte vorausgesetzt, dieses Alles in den Auferstehungstag. Ἔστη ἐν μέσῳ hier auch Joh. 20, 19. 26. Bei'm εἰρήνη ὑμῖν finden sich Zusätze; d. Syrer u. d. Vulgata: ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε (Matth. 14, 27. Mark. 6, 50. Joh. 6, 20). — V. 37. Die Apostel erkennen ihn also sogleich, aber sie halten ihn für eine Scheingestalt oder für Erscheinung des abgeschiedenen Geistes. Πνεῦμα kann dieses Beides bedeuten: körperloses Wesen, φάντασμα (Matth. 14, 26. Mark. 6, 49), hier auch b. Marcion und Andd. gelesen (δαιμόνιον ἀσώματον Ignat. *ad Smyrn.* 3 a. e. Apokr.), und: abgeschiedener Geist (Hebr. 12, 23). Πτοεῖσθαι 21, 9 recht eigentlich bei Erregungen vor unbekannten Gegenständen. Im folg. V. ταράσσεσθαι. — V. 38: Διαλογισμοί: Zweifel, wie 6, 8, näml. ob Er es sei. — V. 39. Καὶ τ. πόδας ist, wie gesagt, die einzige Stelle in den Evangelien, welche von durchbohrten Füssen gesprochen zu haben scheint. Die Deutung von Paulus wenigstens kann nicht Statt finden, dass er ihnen nicht Wundenspuren, sondern Fleisch und Bein gezeigt habe (nach Joh. 20, 20), an den fühlbarsten Stellen des Leibes. Immer bleibt es dabei unerklärt, warum gerade Hand und Fuss? Aber es können ja sonst Verletzungen der Füsse gemeint sein: die Spuren vom Anbinden an das Kreuz (Meyer). Ψηλαφήσατε 1 Joh. 1, 1. Αὐτὸς ἐγώ, *ipse ego*, Gegensatz von πνεῦμα. Καὶ ἴδετε Joh. 7, 52: überzeugt euch. Gegen einen volksmässigen Wahn (Erscheinung von Geistern) eine volksmässige Entgegnung: solche Erscheinungen haben keinen Stoff, keine Substanz. Homer *Od.* 11, 218: οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἶνες ἔχουσι Ovid. *Metam.* 4, 443: *exsangues sine corpore et ossibus umbrae.* — V. 41 bis 43. Ἔτι ἀπιστούντων — εἶπεν: sinnlicher Beweis. Daher ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν im Folg. Βρώσιμον: Etwas zur Speise. Ὀπτός: gebraten (gebacken) oder gedörrt. Κηρίον μελίσσιον: *favus apiarius*, Wachskuchen, Honigscheibe. Μελίσσιος (anderem Honig entgegengesetzt) stammt v. μέλισσα ab, nicht von μέλι (Vulg.). Doch dieses καὶ ἀπὸ μελ. κηρίου hat in bedeutenden Zeugen gefehlt; daher lässt es Lachmann weg.

V. 44. *Οὗτοι οἱ λόγοι* nicht: das sind die Worte, sondern: hier sind sie, werden erfüllt. Die *λόγοι* sind dasselbe mit dem *γεγραμμένοις*. „Hier trifft das ein, wovon ich euch immer gesagt habe, dass es Alles erfüllt werden müsse. *Ψαλμοί* hier allein die Ketubim, *γραφεῖα* (Epiphanius). Auch bei späteren Juden wird diese Sammlung *ψαλμοί* genannt, vom ersten oder wichtigsten Buche der Sammlung. Dagegen ist 20, 42 u. AG. 1, 20 *βίβλος ψαλμῶν* in der eigentlichen Bedeutung vom Psalmenbuche zu nehmen. — V. 45 s. z. V. 32. — V. 46. *Καὶ εἶπεν αὐτοῖς*: so schliessend. „Also ist dieses geschrieben" u. s. w. wie V. 25 ff. *Γέγραπται* = *ἔδει*. — V. 47. *Καὶ κηρυχθῆναι* u. s. w. gehört wahrscheinlich mit zur *δόξα*, von welcher im Vorigen, V. 26. *Ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*: von ihm zu erwarten. Besserung (*μετάνοια*) und Sündenvergebung, der allgemeine Inhalt der messianischen Erwartung der edlern Art, 1, 77, wie auch der Predigt des Täufers 3, 3. Das Eine bezeichnet, was die Menschen dabei thun sollten, das Andere, was Gott. *Πάντα τὰ ἔθνη* wie b. Matth.: alle Menschen, die Heiden mit eingeschlossen. Statt *ἀρξάμενον* ist verschieden geschrieben worden, auch *ἀρξαμένων*. Aber es gehört zum *κηρυχθῆναι*: welches Verkündigen beginnen soll. — V. 48. *Μάρτυρες τούτων*, dieser Ereignisse jetzt. AG. 1, 8. 22: *μάρτυρές μοι — τῆς ἀναστάσεως*. — V. 49. Die Verheissungen des Geistes bedeuten dasselbe was b. Matth. das Ewigbleiben Christi bei ihnen. Nebst Lukas hat Johannes noch diese Verheissung 14, 16 f. 15, 26. 16, 13. *Ἡ ἐπαγγελία*: das Verhiessene, vom heil. Geiste auch AG. 1, 4. 2, 33. Gal. 3, 14. Verhiessen aber wohl nicht von den Propheten (Joel 3), sondern von Gott in Christus. Dasselbe die *δύναμις ἐξ ὕψους* (2, 14) = *πνεῦμα ἐξ ὑψηλοῦ* Jes. 32, 15. *Ἐνδύειν* im geistigen Sinne wie Röm. 13, 12 u. Eph. 6, 11. „Bleibt," *καθίσατε*, AG. 18, 11 (= *μὴ χωρίζεσθαι* AG. 1, 4). *Ἱερουσαλήμ* bei *πόλει* ist von der neueren Kritik weggelassen worden. — Ein Aufenthalt in Galiläa tritt bei Lukas nicht hervor. Sollen die Berichte übereinstimmen, so ist

das καθίσατε zu verstehen: geht nicht predigend, Werk treibend, von Jerusalem.

Das Scheiden erfolgt bei Luk. in Jerusalem und, wie gesagt, dem Anschein nach mehr als bei den Uebrigen in einem sichtbaren, sinnlichen Ereignisse; nach AG. 1, 3 nach vierzig Tagen. Diese Stelle streitet nicht mit jener; ἐξήγαγε kann ja auf eine spätere Zeit gehen.

V. 50. *Εἰς Βηθανίαν* ist, da nach AG. 1, 12 es auf dem Oelberg geschah, zu erklären: nach Beth. hin. *Ἐπαίρειν τ. χεῖρας* betend. 1 Tim. 2, 8. *Εὐλογεῖν* zum Abschiede. — V. 51. *Διέστη* (*ἐπέστ.* V. 4) AG. 27, 28. „Entfernte sich," aber dem Folgenden nach wunderbar. Es ist nur stärker als *ἄφαντος ἐγένετο* V. 31. *Ἀνεφέρετο εἰς τ. οὐρανόν* — AG. 1, 9 noch bezeichnender: *ἐπήρθη, νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν.* Bedeckt von einer Wolke — *ἀφανίζεται* heisst es von Moses b. Josephus *Antiqq.* 4. 8, 48. Ein sichtbares Aufsteigen liegt doch auch in diesen Berichten nicht. Aber dann auch will der Evangelist kein Factum erzählen, sondern er liebt die Darstellung in alterthümlichen heiligen Formeln und Bildern. *Καὶ ἀνεφ. ε. τ. οὐρ.* kann sogar vom Erfolge verstanden werden, wie bei Markus. Doch haben diese Worte oft gefehlt; Griesbach ist gegen, Lachmann für sie. *Ἀναφέρεσθαι* in irdischer Bedeutung Matth. 17, 1 u. Mark. 9, 2. AG. 1, 10 werden zwei Engelerscheinungen erwähnt; diese werden hier, bei demselben Verfasser, übergangen. Daraus ist zu sehen, wie frei Lukas selbst diese Bilder genommen hat. — V. 52. *Προσεκύνησαν* Matth. 28, 17. Hier also als einem Uebermenschlichen. Wetstein: *primum nunc* (doch vgl. Matth. a. O.) *Christo a discipulis exhibetur. Μετὰ χαρᾶς μεγάλης:* getröstet über alle diese Geschicke. — V. 53. „Gott preisend und danksagend waren sie immer im Tempel." Dieses wird nicht erzählt, als habe dieser Tempeldienst so bleiben sollen, sondern: sie haben den Geist erwartet; dessen Ankunft aber wurde natürlich im Tempel gehofft.

Register.

Matth. 26, 1—16 . . . S. 100
— 26, 17–29 . . . — 111
— 26, 30—56 . . . — 132
— 26, 57—75 . . . — 149
— 27, 1—31 . . . — 159
— 27, 32—56 . . . — 176
— 27, 57–66 . . . — 191
— 28, 1—15 . . . — 197
— 28, 16—20 . . . — 204
Mark. 1, 12—13 . . . — 14
— 1, 21—28 . . . — 15
— 1, 35—39 . . . — 17
— 3, 21 . . . . . — 18
— 4, 26—29 . . . — 18
— 6, 12—13 . . . — 19
— 7, 2—4 . . . . — 20
— 7, 32—37 . . . — 21
— 8, 22—26 . . . — 23
— 9, 49–50 . . . — 24
— 11, 13 . . . . — 25
— 12, 41—44 . . . — 26
— 13, 33—37 . . . — 26
— 14, 1—11 . . . — 108
— 14, 12–25 . . . — 121
— 14, 26—52 . . . — 140
— 14, 53–72 . . . — 154
— 15, 1—20 . . . — 171
— 15, 21—41 . . . — 186
— 15, 42—47 . . . — 195
— 16, 1—8 . . . . — 202
— 16, 9—20 . . . — 209
Luk. 1, 1—4 . . . . — 41
— 1, 5 ff. . . . . — 43
— 1, 46—55 . . . — 45
— 1, 67—79 . . . — 47
— 2, 1—2 . . . . — 52
— 2, 14 . . . . . — 55
— 2, 28—35 . . . — 56
— 2, 41—51 . . . — 58
— 3, 1 . . . . . — 60
— 3, 23—38 . . . — 62
— 4, 14–30 . . . — 64
— 7, 36–50 . . . — 67
— 9, 51—56 . . . — 70
— 10, 1—16 . . . — 72
— 10, 17—20 . . . — 73
— 10, 29–37 . . . — 74
— 10, 38—42 . . . — 76
— 13, 1—17 . . . — 77
— 13, 31—33 . . . — 80
— 15, 11—31 . . . — 81
— 16, 1—9 . . . . — 86
— 16, 19—31 . . . — 90
— 17, 7—10 . . . — 94
— 18, 1—14 . . . — 94
— 22, 1—6 . . . . — 110

Luk. 22, 7—38 . . . — 124
— 22, 39—53 . . . — 143
— 22, 54—71 . . . — 157
— 23, 1—25 . . . — 173
— 23, 26—49 . . . — 187
— 23, 50—56 . . . — 196
— 24, 1—12 . . . — 203
— 24, 13—53 . . . — 215